Fr. Schöll

Eine
neue Deutung
des
Johannes-
Evangeliums

Friedrich Schöll

Eine
neue Deutung
des
Johannes-Evangeliums

Schöll: Eine neue Deutung des Johannes-Evangeliums

FRIEDRICH SCHÖLL

Eine neue Deutung des Johannes-Evangeliums

vom Sinn des Menschseins

ARNO BALZER VERLAG
STUTTGART

Satz und Druck: Union Druckerei GmbH Stuttgart

Meiner lieben Frau,
der treuen Lebensgefährtin,
als tiefen Dank

Vorwort

Der Verfasser des vorliegenden Buches will zunächst für Laien geschrieben haben. Das Buch enthält aber mancherlei, was gewisse Voraussetzungen erfordert. Es ist ausführlicher geworden, als es ursprünglich geplant war. Der religions- und mythengeschichtliche Stoff einerseits und die philosophische Begründung andererseits haben mich genötigt, weiter auszugreifen. Ich hoffe jedoch, daß trotz mancher wissenschaftlicher Nachweise und Bezugnahmen auf Quellen das Buch auch für solche nicht theologisch oder religionsgeschichtlich geschulten Lesern verständlich sein könne, die an den darin behandelten Fragen ein inneres Interesse haben.
Die neue Schau bedeutet eine vollkommene Umstellung des gewohnten Denkens in religiösen Fragen. Bisher war alles religiöse Denken und Erleben auf etwas vom Denkenden und Erlebenden Verschiedenes gerichtet, auf einen Gott, auf eine geschichtlich geschehene Erlösung, auf ein künftiges Jenseits. Nun soll das Verhältnis eine kopernikanische Wendung erfahren. Es kann nicht mehr um einen gegenständlichen Gott gehen, der von außen auf Natur und Mensch hereinwirkt, sondern um die schöpferische Unmittelbarkeit der Allnatur außer und in dem Menschen. Es geht nicht so sehr um einen Gott als vielmehr um den Menschen und seinen Daseinssinn, um seine Herkunft und wahre Wesenheit. Der Gottesgedanke wird von seiner bisherigen Stelle gänzlich entfernt und als Welt- und Naturheiligung – Wiederheiligung – zur Urwesenheit von allem, was ist, insonderheit zum innersten und eigentlichen Wesen und Schicksal des Menschen. Das Leben der Welt in seiner schicksalhaften Wirklichkeit ist *selbst das Göttliche* (im Sinne des bedeutsamen Wortes von Hermann Schneider, mit dem er sein Buch über „Die Götter der Germanen" beginnt: „*Das* Göttliche ist älter als *der* Gott") nicht allein als letztes schöpferisches Geheimnis, als „Urgrund", als das ewig Wirkende, sondern auch als geoffenbarte Erscheinung, von der ihre göttliche Wesenheit nicht abgetrennt werden kann, und endlich als Weg und Ziel ewigen Weltwerdens.

Das Grundanliegen dieses Buches ist sonach die Neukündung einer Lebensschau, die einst vor dem Aufkommen des Christentums die Völker beherrscht hat: die Allgöttlichkeit der wirklichen Welt als der Allnatur, deren hochgesteigertste Erscheinung nach Leib und Seele, Gestalt und Wesen der Mensch ist. In ihm ist das göttliche All-Leben aus „unbewußtem" – in Wirklichkeit aber sinn- und zielgerichtetem Wirken zu bewußt verantwortlicher Gestaltung erhellt und so zur schöpferischen Aufgabe auch des Menschen, zu seiner eigentlichen Würde und Größe geworden.
Nach vorausgehender Darlegung der religionsgeschichtlichen und mythologischen Hintergründe der Entstehung des Christentums bildet einen wesentlichen Teil meines Buches eine Deutung des Johannes-Evangeliums, die sich ganz in der Linie der Deutung des Meister Eckhart (auf Grund der großen wissenschaftlichen Neuausgabe seiner deutschen und lateinischen Werke) bewegt und zeigen soll, welchen Irrweg die Kirche mit ihrem starren Dogmatismus der Menschheit zumutet. Die Religion eines von Welt und Mensch getrennten Gottes ist überholt. Das Leben selbst, die Natur selbst, der Mensch selbst sollen wieder gottheitlich und aus letztgründigem Einssein zu letzter innerster und wahrer Freiheit und Lebensbewältigung erweckt werden. Solche Freiheit als höchste Verantwortung für die Gestaltung der künftigen Wirklichkeit zu einem Reich göttlicher Gemeinschaft ist das Ziel der neuen Schau, die in ihrer Auswirkung total das persönliche und öffentliche Leben durchdringen soll, der *Wahrheit* vom Einssein des Menschen und aller Natur mit dem göttlichen All-Leben, das wir alle leben und selbst sind: *„Diese Wahrheit wird uns frei machen."*
Der Ausgriff geht aber noch weiter zurück in die altgriechische und indische Zeit der Upanishaden, der Urfrömmigkeit der Vrātyas, des Zenbuddhismus und des Lao tse und berührt die kosmische Deutung aller Mythen und echten Märchen, die erst die Ureinheit des ganzen Weltgeschehens im Sinne des noch heute sowohl für den Augenschein als für ein religionsgeschichtliches Verstehen bedeutsamen alten Weltbildes aufweisen und anschaulich machen können. Wie die Gottferne, so muß auch die Naturferne der Gegenwart durch eine Naturunmittelbarkeit auch des Menschen anstatt der religiösen Übernatürlichkeit überwunden werden.

Friedrich Schöll

Zur Einführung

Schiller: „Suchst du das Höchste, das Beste. Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend, das ist's."
Goethe: „All unser redlichstes Bemühen glückt nur im unbewußten Momente. Wie möchte denn die Rose blühn, wenn sie der Sonne Herrlichkeit erkennte?"
Ändern wir das Wort Schillers ein wenig: „Was sie unbewußt ist, sei du es bewußt, das ist's." Denn Wille ist mit Bewußtsein eng verknüpft. Wille und Bewußtsein, zwei bedeutsame Worte, und doch bei genauerem Zusehen gleich fraglich.
Was heißt wollen? Einem inneren Drange folgen: begehren, oder in negativem Sinne: nicht wollen gleich ablehnen.
Was ist Bewußtsein? Beim Tier eine bildliche Vorstellung: Nachkomme, Beute, Feind, oder auch beim Menschen als bloße Wahrnehmung eines Gegenstandes oder Vorganges. Meist aber beim Menschen sprachlich formulierte Benennung eines Gegenstandes oder Wunsches (Begehrens, Wollens). Ich, als Mensch, kann sagen, was ich empfinde, wahrnehme, will, genauer gesagt, was in mir auftaucht. Woher? Aus dem Leben, das in mir sich abspielt. Alles Wollen oder Bewußtwerden kommt von innen, auch wo ein Reiz von außen den Anlaß dazu gibt.
In diesem Bilde des Sich-abspielens scheint das Gemeinsame der Schiller- und Goetheworte zu liegen. Leben ist ein inneres Spiel mit sich selbst. In dreierlei Weise kann es Form gewinnen: als lebendige Gestalt, als Betätigungsdrang und als Wort oder Satz, als Gedanke. Das sind drei Höhenstufen des Lebens: Pflanze, Tier, Mensch. In diesen drei Stufen kommt zum Ausdruck, was man organisches Leben nennt. Diese organisierte Natur, in Ganzheitsordnung aufgebaut, ist erst möglich geworden auf dem Grunde einer in Elementen sich abspielenden Urnatur. Auch diese Elemente streben schon nach Form und Gestalt in polaren Verbindungen um einen Kern und einem inneren Zusammenhalt durch eine Kraft, deren Spaltung erhebliche Gewalt fordert.

Das Prinzip, das wir Leben nennen, ist in der gesamten Natur allweltlich dasselbe, der Drang nach Ordnung: ganzheitliche Gestalt und genormte Ordnung in Form und Betätigung. Ist Form oder Gestalt im Bereich der Elemente noch ohne feste Grenzen, so nennt man sie Kraftfeld oder Energie. Diese Elemente können einzeln als Atome wirken oder in Verbindung treten als Moleküle.
Da dieser Drang nicht chaotisch vor sich geht, sondern nach bestimmten Regeln, auch in kosmisch noch ungeformten Räumen, so ist es berechtigt von einem *Sinn* der Natur, des All-Lebens zu reden. Sinn wäre so ein Urbegriff des Weltgeschehens, sei es in der Kleinwelt der Atome und Moleküle, sei es in der Allwelt der Sterne und Sternsysteme. Beide Weltformen werden von Ordnungsgesetzen beherrscht: Vereinzelung und Vereinigung. Die Einigung von Einzelerscheinungen ist ein Grundgesetz des Weltgeschehens. Die Sinn-*Möglichkeit* gehört auch schon zum Wesen aller Vereinzelungen.
Sofern nun die Sinnmöglichkeit (Sinn-Offenheit) zu Sinn*gerichtetheit* führt, steht vor dem Forscher das weite, in der Gegenwart von eminenter Bedeutung gewordene Feld der *Molekularbiologie,* die schon das organische Ganzheits- und Vererbungsprinzip des All-Lebens, vorerst im irdischen Lebensraum nachweisbar in sich schließt. In Formerhaltung und Formvererbung als Nahrungsbegehr und Fortpflanzung ist die Dauer und zugleich Wandlung des Lebensbestandes enthalten, die beiden Grundgesetze: *Leben ist ewig* und *Leben ist ewige Wandlung.*
Will man mit Schopenhauer von „Welt als Wille" reden, so wäre damit schon der Weg vom unbewußten Werdedrang zum bewußten Gestaltungsdrang auf der Höhe des Menschlichen angedeutet. Er führt über den Ganzheitsdrang zum Bildbewußtsein und schließlich zum sprachlich geformten Bewußtsein. Die Pflanze verharrt noch im Ganzheitsdrang, das Tier lebt im Bildbewußtsein, der Mensch wirkt im gedanklichen Bewußtsein, das als Sprache, Dichtung oder in Tonformung über den bloßen Tierlaut hinaus zur Musikschöpfung führt, das Bildbewußtsein schöpferisch erhöht zu Malerei und Bildhauerei.
Wenn nun dieses Buch vom Sinn des Menschseins handeln soll, so wäre es nicht abwegig, zu fragen, was der Sinn der beiden vorausgehenden Stufen des lebendigen Seins sei.
Goethe hat das *pflanzliche Sein* als das senkrecht nach oben gerich-

tete Streben zum Lichte achsenbestimmt als ein Urphänomen erkannt. Das Nahrung saugende Verwurzeltsein in der Erde, das Erdgebundensein, die Verzweigung der Achse nach allen Seiten bis zur Krone, das Atmen durch die Blätter, das Ausblühen aus den Blattachseln zu geschlechtsbestimmten fruchtenden Organen der Fortpflanzung und in zahlreichen Formen auf Farben- und Formschönheit gerichtete Leben der Pflanze ist schon eine Fülle von Sinngerichtetheit für das Auge. Nimmt man dazu noch die innere Zweckausrichtung auf die Arteigenheit durch die Gene als hoch zusammengesetzte Großmoleküle und das sorgfältige Aufeinanderangewiesensein sämtlicher einzelnen Organe durch Prozeßförderer, (Katalysatoren) und die erstaunlichen inneren Beziehungen der Zellelemente zum Zellkern, so steht man schon vor einer zweiten, für das menschliche Auge nicht mehr erkennbaren Fülle von Lebenssinn, alles schon keimhaft vorbereitet im Samen und seinen Entfaltungsgesetzen. In vielen Fällen kommt noch dazu die von Vorgängen der Außenwelt abhängige Wirkung von Wind, Insekten und Sonne, das Auf und Zu der Blütenkrone im Tageslauf und das Jahresschicksal der Pflanze im Aufwachsen, sich Entfalten und Wieder-Abblühen samt der Abhängigkeit vom Standort. Endlich sind von Sinn und Zweck bestimmte Einrichtungen zur Samenverbreitung nicht zu vergessen.
Auf der zweiten Stufe, was ist der *Sinn des Tierwesens?* Während die Pflanze durch die Richtung senkrecht zum Lichte bestimmt ist, wird das Tier durch die wagrecht auf Beute gerichteten und mit Eigenbewegung ausgestatteten oder zur Flucht vor Feinden befähigten Organe sinnvoll bestimmt. Das Vorderende der wagerechten, zweiseitig symmetrisch organisierten Achse ist durch die Maulöffnung zur Nahrungsaufnahme und zugleich durch die planmäßig auf höhere Umweltbemächtigung ausgerichtete Steigerung des Gehirn- und Nervenapparats wunderbar zweckbestimmt oder sinngerichtet. Mit der Nahrungsaufnahme verbunden ist die gesamte Verarbeitung der Nahrung durch ein zweckentsprechendes Gebiß und einen der Nahrung entsprechenden Verdauungsweg. Dazu kommt wiederum die Abgestimmtheit der Nervenbahnen auf rasche Nachrichtenübermittlung und Rückmeldung des inneren Geschehens. Diese Abgestimmtheit ist von besonderer lebenswichtiger Bedeutung für erfolgreiche Beutebemächtigung und für ein Flucht-

gelingen. Während die Pflanze in stiller Selbstgenügsamkeit ihr Leben für sich führt und nur auf Organe zum Bestandsschutz gegen ein Gefressenwerden angewiesen ist, hat das Tier Lautfähigkeit und Herdenverbundenheit mit den Anfängen von Leitüberlegenheit einzelner Tiere und in sinnreicher Weise durchgeführte gesellschaftliche Organisation. Bewundernswert sind die Beziehungen der Geschlechter zur Liebesfindung durch Geruch, Liebesspiele und Lautäußerungen bis zu Gesangsfähigkeit, die auch für den Menschen Genuß bietet. Die dritte Stufe ist schon vorbereitet durch den Bildcharakter der Lebenslandschaft (Wald, Heide, Wasser, Wüste, Gebirge, Steppe), durch das Bewußtsein und die Unterscheidung der eigenen, der fremden und der feindlichen Art. Seelische Anlagen zeigen sich in der Sorge für die Nachkommenschaft, bei Haustieren auch schon für das Verstehen menschlicher Worte. Viele Beispiele dafür hat die neuzeitliche Verhaltensforschung aufgedeckt. Für den Menschen noch nicht voll erklärbar sind Beziehungen auf weite Fernen, Vogelzüge, Begattungswanderungen in Scharen oder einzeln. Alle Fähigkeiten und Leistungen dieser Art lassen sich mit Worten wie Mechanismus, Instinkt, Reflex nicht genügend erklären. Hier liegt eine schöpferische Sinngerichtetheit der Natur vor, die eine Annäherung zur dritten und höchsten Stufe bedeutet.

Das Wesen dieser dritten Stufe ist eine Rückwendung zum Pflanzenwesen in der senkrechten Körperstellung, die Augen nach vorn gerichtet statt nach den Seiten. Das vordere – obere Achsenende dient zwar auch noch der Nahrungsaufnahme, ist aber überwölbt von einer starken Entwicklung des Gehirns als dem Organ einer seelischen Funktion, genannt Geist, in der nun die eigentliche Überlegenheit des Menschseins und seiner höheren Sinne zur Geltung kommt, einerseits als Sprachbegabung, das Sagenkönnen der inneren Empfindungen und Gedanken, der Umweltbeziehungen, insbesondere der Tiefenverwurzelung im Allgeschehen und den Erlebnissen, die man als religiös und philosophisch bezeichnet. Andererseits in Ergänzung durch die Fähigkeit der Vorderglieder in Handfertigkeit, Schreibfähigkeit und Technik, auf höchster Stufe in allem, was man als Kunst ausübt.

Was in der Allnatur als Grundwesen sich auswirkt, was wir soeben als das Schöpferische in Form und Gestalt, in innerer Organisation erwähnten, wird nun zum deutlichen Bewußtsein des Einsseins, des

Einswirkens mit der Um- und Allwelt. In diesem Schöpferischen, das von nun an als das Göttliche, mit dem Ewigen und Ganzen des Weltgeschehens Verbundene ins Bewußtsein tritt, kommt der eigentliche *Sinn des Menschseins* zur Auswirkung, sei es im bloßen Alltagsgeschäft, im Handwerk und aller Technik, im Güterverkehr und Gedankenaustausch als wissenschaftliche Forschung, je nach den Wesensunterschieden der Völker und Rassen.
Im Sonderbereich des Religiösen steigert sich das Bildbewußtsein zum gedanklichen und sprachlichen Bild, zugleich mit einer begrifflichen Abgrenzung, die man als die Tätigkeit des Verstandes, der Ratio, unterscheidet von der mythischen Gedankengestaltung in Märchen, heiligen Sagen und Dichtung. Diese zeitlich frühere, aber noch immer lebendige Gestaltung steht in Gefahr, von der rationalen Gedankenformung und gegenständlich-begrifflichen Trennung übermächtigt und verdrängt zu werden.
Der Gegensatz und die Bekämpfung dieser Überwucherung rationaler Lebensbeurteilung ist ein Vorgang der letzten zwei Jahrtausende. Die Wiedererweckung mythisch-symbolischer Lebensdeutung ist eine hohe Aufgabe der Zukunft.
Unter den vielerlei Systemen religiösen Erlebens lassen sich deutlich unterscheiden die mythischen und rationalen Formen bedingt durch zeitliche und rassische Wesenunterschiede. Beide Systeme lassen sich kennzeichnen als bildliche und gegenständlich-begriffliche. Jene äußern sich in mythischem Sagen und kultischer dramatischer Darstellung, diese in Lehrsätzen und Dogmen, dem Glauben anheimgegeben.
In die mythische Gestaltung gehören alle vorchristlichen Religionen in dreierlei Erlebnisformen: als magisch-zauberisch, als dichterisch-dramatisch und als philosophisch durchdacht. In die rationale Periode gehören die an Glaubensforderungen, Priesterherrschaft und Unduldsamkeit gebundenen, mit kämpferischer Ausbreitung durchgeführten Religionen in übervölkischem Charakter von Weltreligionen mit Ausnahme des friedlichen Buddhismus. Die Aufgabe dieses Buches beschränkt sich auf die Geschichte und Darstellung mythischer Frömmigkeit und stellt schließlich in den Mittelpunkt die Gnosis und ein einzigartiges Dokument von religiöser Lebensunmittelbarkeit in Bezug auf den Daseinssinn des Menschen und sein Wesensbewußtsein. Es ist hineingeraten in die Glaubenswelt

eines halb rationalen, halb mythischen, aber als gegenständlich zu glaubenden Dogmatismus. Es ist entstanden in einer Zeit des Kampfes dieser dogmatisch gegenständlichen Richtung gegen mythisch-gnostische Gemeinschaften. Das Dokument, das hier im Mittelpunkt steht, ist das vierte der Evangelien im sogenannten Neuen Testament des kirchlich-christlichen Kanons von glaubensverbindlichen Schriften. Es ist geschichtlich gesehen der Zusammenstoß iranisch-indogermanischen religiösen Erlebens im vorderen Morgenland in der als „Gnosis" bekannten Lebensdeutung mit der spätjüdischen Gesetzesreligion.

Diese *„Gnosis"* bedeutet *„Erkenntnis"* des Menschenwesens. Sie ist von der als „katholisch", das heißt allgültig, auftretenden, ihrem Wesen nach jüdischen Frömmigkeit weitgehend bekämpft, ihr Schrifttum, soweit erreichbar, vernichtet und ihre Anhänger vertrieben worden. Es ist der Beginn des mehrtausendjährigen Kampfes der „Rechtgläubigkeit" gegen das sogenannte „Ketzertum", nach dem mittelalterlichen Wort „Katharer", das sind die „Reinen", einer in Südfrankreich weit verbreiteten Bekenntnisform.

Das vierte Evangelium ist seinem Ursprung und Wesen nach eine gnostische Schrift von unverkennbarer Prägung, die jedoch von der aufsteigenden katholischen Kirche so überarbeitet worden ist, daß sie im kirchlichen Kanon Platz finden konnte. Dadurch ist dem christlichen Bekenntnis für Theologen und Laien eine zu vielen inneren Konflikten Anlaß gebende Verwirrung im Bekenntnis entstanden: ursprünglich „Evangelium der Wahrheit" genannt.

Ehe wir auf diese für die wahrhaft religiöse Lebensdeutung so entscheidende Schrift eingehen, ist es notwendig, die Geschichte der Kampfzeit und des Untergangs gnostischer Frömmigkeit vor dem Siege katholisch-kirchlicher Religion in Kürze zu streifen. Es waltet eine tiefe, weltgeschichtliche Tragik über dem Schicksal dieser Zeit, die im Tode des führenden Bekenners der gnostischen Grundwahrheit ihren Höhepunkt erreicht hat und geschichtlich zugleich den Gegensatz jüdisch-römischer Gesetzesfrömmigkeit und indogermanisch-griechischer Wahrheit und Freiheit bedeutet, die eine verhängnisvolle Unterhöhlung des Wahrheitsbegriffes im Gefolge hatte. In dieser mehrtausendjährigen Auseinandersetzung stehen wir noch mitten drin. Darin ist auch die Gegenwartsbedeutung dieses Buches offenbar.

Der religionsgeschichtliche Hintergrund
der Gnosis und des Christentums

Einleitung

Die Untersuchung der Entstehungsgeschichte des Christentums wird zeigen, daß das, was man Christentum zu nennen pflegt, seine eigene Überwindung durch eine höhere und wahrere Schau schon mit seiner Geburt auf die Welt gebracht hat. Man ist jedoch gewohnt, nur das als Christentum zu bezeichnen, was im kirchenamtlichen, dogmatischen Gewande aufzutreten gebunden ist.
Religionsgeschichtlich gesehen ist das Christentum eine Bewegung, die zwar im Bereiche des Judentums entstanden, aber ihrem ursprünglichen Wesengehalt nach aus östlichen Religionen heraus als „Gnosis" an das Judentum herangetreten ist. Dieser Gehalt aber ist in seinen Grundfragen dem Judentum fremd. Es ist ja auch von seinen rechtgläubigen Kreisen abgelehnt worden.
Daß das Christentum auch in jüdischen Kreisen und Gedankengängen eine seiner Wurzeln hatte, daß es vom jüdischen Wesen beeinflußt worden ist und daß dieses in der Entwicklungsgeschichte der Kirche und des Dogmas schließlich gesiegt hat, ändert an dieser Tatsache der eigentlichen Wurzel und des für das Wesen des Religiösen entscheidenden Kerngehaltes nichts, umsoweniger als auch die spätjüdische Religiosität selbst schon Jahrhunderte zuvor fremde persische, vorderasiatische und ägyptische Einströmungen in sich aufgenommen hatte.
Religionsphilosophisch ist es unrichtig, wenn auch in der späten Antike nicht selten, Mythen als einmalige historische Ereignisse auszugeben und den Glauben an eine derartige „Geschichtlichkeit" zu fordern. Ein derartiges Verfahren war erst möglich, als der Sinn für die mythische Bildersprache zwar noch keineswegs erstorben war, aber doch die Neigung zu rationaler, gegenständlich-persönlicher Auffassung der Gottheiten schon vorherrschte, zugleich aber auch die Umwandlung der alten mythischen Frömmigkeit in eine philosophisch abstrakte Gottesanschauung schon nebenher ging.
Am frühesten wirkte der abstrakte Rationalismus und Moralismus im Judentum. Die Zeit um das 6. Jahrhundert war auch in Persien

und Griechenland die Zeit des Übergangs von rein mythischer Frömmmigkeit zu philosophischen und ethischen Systemen oder zu einer Mythisierung ethischer Begriffe und Ideale wie im Zoroastrismus.

Mircea Eliade bemerkt dazu („Das Heilige und das Profane" S. 65 f). „Gegenüber den archaischen und altorientalischen Religionen und den in Indien und Griechenland ausgebildeten mythisch-philosophischen Vorstellungen bringt das Judentum eine grundlegende Neuerung. Für das Judentum hat die Zeit einen Anfang und ein Ende. Die Idee der zyklischen Zeit ist überholt. Jahwe manifestiert sich nicht mehr in der kosmischen Zeit (wie die Götter der anderen Religionen), sondern in einer *historischen* Zeit, die unumkehrbar ist ... Seine Taten sind persönliche Eingriffe in die Geschichte, sie offenbaren ihren tiefen Sinn *einzig für sein Volk.* Damit gewinnt das historische Ereignis eine neue Dimension, es wird zur Theophanie ... Das Christentum geht noch weiter in der Wertung der historischen Zeit. Seit Gott sich inkarniert, also eine historisch bedingte, menschliche Existenz angenommen hat, wurde die Geschichte der Heiligung fähig. ... Die Geschichte wird heilige Geschichte, wie sie es, wenn auch in mythischer Perspektive, in den primitiven und archaischen Religionen war. So führt das Christentum zu einer *Theologie* der Geschichte, nicht zu einer *Philosophie* der Geschichte ... Es ist nur noch zu sagen, daß der Historismus ein Abbauprodukt des Christentums ist: er erteilt dem historischen Ereignis entscheidende Bedeutung (ein Gedanke der christlichen Ursprungs ist)."

Das Wesen mythischer Schau ist das Erleben des Lebens der Welt in einer Vielgestaltigkeit von Bildern, die durchgreifend die Allgöttlichkeit oder dämonische Durchwirktheit des Geschehens und der Erscheinungen der Umwelt und des eigenen menschlichen Geschehens darstellen. Es war eine naive, naturfromme und naturunmittelbare (ich sage bewußt nicht „primitive") Haltung, die noch stammes- und volkswesenhaft gebunden und geprägt war.

Es ist diejenige Frömmigkeit, die uns noch heute aus der Welt der Märchen und Sagen entgegenleuchtet, nun aber zu bloßer „Mythologie" geworden ist. Diese alte bildhafte Frömmigkeit ist gekennzeichnet durch die Einheit alles Lebens im Sinne einer Übertragung menschlichen Schicksalserlebens auf Naturmächte, Himmelskörper,

Tiere und Pflanzen, und die Schau menschlichen Handelns und Strebens in gleichem, als göttlich gewertetem Lichte. Was der germanische Begriff Gott und göttlich in den alten Sprachen für einen Sinn hatte, werden wir hernach hören. Unser moderner Begriff führt leicht zu Mißverständnissen in Hinsicht auf das Wesen der alten Frömmigkeit.
Mit dieser Frömmigkeit war eine Art Liebes- und Gemeinschaftsverhältnis zu allen Wesen gegeben in der Art des Märchenerlebens und zugleich als ethisch-heldische Aufgabe die Bekämpfung feindlicher, lebenschädigender Mächte, Menschen und Tiere aufgegeben, eine noch ganz natürliche, nicht auf subjektives Sündigkeitsbewußtsein hingerichtete Erlösungsaufgabe des heldischen Menschen. Das klassische Beispiel dafür ist der griechische Herakles, der in allen indogermanischen Völkern seine Ebenbilder hat und im germanischen Norden die Gestalt Sigurd-Siegfrieds und Thors ist.
Die Urbedeutung dessen, was wir „göttlich" nennen, ist ohne Zweifel eine lebendige Mächtigkeit, im besonderen die lebenzeugende Mächtigkeit des himmlischen Lichtes und die lebengebärende Mächtigkeit der Mutter Erde. Darum ist der allgemein verbreitete Name für Götter das Leuchtende, das Glänzende, die Wurzel „div" oder andere mit Sehen, Auge, Glanz, Weiß, Gold, Hell, Blond in Beziehung stehende Bezeichnungen. (Vgl. dazu Usener, Götternamen, Rudolf Otto, Gottheit und Gottheiten der Arier). Im übrigen wird alles Erscheinende, auch die nichtorganisch lebendigen Dinge als gottheitlich (das heißt lebensmächtig) in irgend einem niederen oder höheren Grade empfunden = „magische" Weltanschauung. Außerdem hat gerade das himmlisch Gottmächtige in seinem rhythmischen Wandel von lichtvoll herrschend und durch tragische Notwendigkeit verdunkelt, als zu und abnehmend ein weltordnungsmäßig über Göttern und Menschen stehendes Schicksal erlebt. Der Begriff des Göttlichen ist in diesem geistigen Raum noch rein mythisch einerseits, das heißt in heiligem Sagen, kultisch andererseits, das heißt in heiligem Handeln und Nachtanzen des göttlich-kosmischen Weltentanzes mit Musen und Leier. Alles Lebensmächtige erscheint noch „magisch". Erst allmählich siegt das Begriffliche und Geistige über das Mythisch-Bildhafte und Naturhaft-Anschaubare.
Die Übertragung menschlichen Erlebens auf den kosmischen Bereich

und Vorgang läßt auch in der Deutung des Weltbildes dieselbe Polarität erleben, wie der Mensch sie im Verhältnis der Geschlechter bestätigt. Die Pole erscheinen in mehrfachem Sinne: als Licht und Dunkel, als Himmel und Erde, als oben und unten, als Sonne und Mond. Die Pole sind in der Geschichte der mythischen Epoche ohne Zweifel verschieden stark betont, wie Bachofen es in glänzender Weise erwiesen hat. Die stärkere Betonung des einen oder anderen Pols hat zu dem Unterschied zwischen Mutterreligion (vgl. Albrecht Dieterich, Mutter Erde) und männlichen Göttern (etwa im homerischen Götterstaat) geführt und zugleich eine Verschiedenheit des Rechtsprinzips im Gefolge gehabt: Mutterrecht oder Vaterrecht. Erhalten ist aber immer geblieben und im Katholizismus noch heute nicht erstorben die Polarität männlicher und weiblicher Gottheiten, entweder als der Gott und seine weibliche Partnerin (vorherrschend im Indischen) oder als männliche und weibliche Sondergottheiten wie vorwiegend im Griechischen. Ausführlich hat darüber abgehandelt J. F. Bachofen in „Der Mythus von Orient und Occident". Eine Metaphysik der Alten Welt. Mit einer Einleitung von Alfred Bäumler. Herausgegeben von Manfred Schröter. München 1926.
Es ist übrigens schon eine rationale, aus jüdisch-christlicher Deutung stammende Meinung, die göttlichen Mächte des mythischen Zeitalters seien eine Mehrzahl solcher „Götter" gewesen, wie der alttestamentliche und der dogmatisch-christliche „Gott" Einer in der Einzahl war. Wenn Hesiod von 3 Myriaden (30 000) Göttern (ähnlich die Japaner) spricht, so sind damit eben alle naturhaften und geistigen Mächtigkeiten gemeint. Der Begriff des „Polytheismus" ist eine zwar verbreitete, aber nichtsdestoweniger unzutreffende Bezeichnung der Theologen, ein gründliches Mißverstehen mythischer Schau aus dem rationalen Irrweg heraus. Dasselbe gilt hinsichtlich der Personifizierung, die im Monotheismus jüdisch-islamisch-christlicher Prägung real objektivierend, im Mythos jedoch ideal-bildhaft, trotzdem aber konkret-dynamisch und kosmisch-irdisch anschaubar oder geistig erlebnismöglich und nachvollziehbar war. Davon ist erst die späte Antike abgewichen. Am anschaulichsten läßt das zum Beispiel der Vergleich der Vorstellung „Mutter Erde" oder noch Hölderlins „Vater Äther", aber auch, wie ich im zweiten Teil nachweisen werde, die Vatervorstellung des johanneischen Jesus, mit dem Glauben an eine existierende Gottperson „im" Himmel erkennen,

gleichgültig, ob diese Gottperson noch ganz menschlich als Schöpfergott oder nur ideal – pan*en*theistisch als „Urgrund" (vergottete Ursache) – gedacht wird.
Der entscheidende Unterschied ist *Trennung oder Einssein* von göttlicher Willensmacht und „geschöpflicher" Welt bzw. geschaffenen Menschen, von Wirkung und Gewirktem. Der Monotheismus trennt den Gott von allem Welt- und Naturhaften, das ihm nur Materie und ohnmächtig ist, und vom Menschen, der ihm, dem absolut Vollkommenen, nur ein sündiges „Gemächte" ist. Die mythische Frömmigkeit kennt solche Trennung nicht. Für sie sind der Fluß, das Meer, der Himmel, das Rind, der Baum, die Quelle usw. unmittelbar göttlich. Der sogenannte Flußgott, Meergott, Stiergott, die Quellnymphen, der Pan usw. sind nur vermenschlichte Symbolgestalten der betreffenden lebensmächtigen Erscheinungen selbst, ein dichterisches Sagen von erlebten Wirklichkeiten, nach Hölderlin ohnedies der Ursprung der Sprache.
Der Gott und der Naturvorgang sind im Erleben völlig eins, zum Beispiel Meer und Okeanos (Poseidon). Nur insofern der erlebende Mensch die erlebte Wirkung solcher Mächtigkeiten in der Trennung von subjektivem Angesprochensein und objektivem Wirken auf ihn unterscheidet, sind Götter und Menschen verschieden, und sind jene verehrungswürdig, Gegenstand von Dank oder Furcht und je nach dem Grade der Mächtigkeit ihrer Wirkung erhabener oder weniger bedeutungsvoll.
Dieses Erlebnis der Gottheitlichkeit von Natur-Wirkmächten mußte aber notwendig untergehen und verschwinden, sobald der Gott als Schöpfer und reiner Geistgott von der Welt als seiner Schöpfung, vom Menschen und allen Naturerscheinungen als „Geschöpfen" getrennt wird. Denn diesen allen wird damit ihre ursprüngliche Mächtigkeit entzogen, ihre Gottheitlichkeit, ihre innere Lebendigkeit. Sie werden tote Dinge, auch wenn die Wissenschaft und der Augenschein sie noch „biologisch" lebendig sein läßt. Der Natur wird ihre Wahrheit geraubt durch einen Machtspruch der Kirche, das heißt das „Geschöpf" setzt sich tatsächlich *über* den „Schöpfer", das Geschöpf Mensch wird zum Macher, Erdenker, Schöpfer, Erfinder eines Gottes, den er nun zum Schein über sich setzt, in Wirklichkeit aber selbst seine Macht usurpiert, um die Menschheit dieser angemaßten Macht zu unterwerfen.

Diese Trennung und diese Entmachtung der wirklichen Gottmacht, nämlich der schöpferischen All-Natur, ist der „Sündenfall“ aus dem Paradies des Mythos, der dichterischen Deutung des Lebens, in den Rationalismus, die nüchterne entgottete Welt des Dogmas und seiner scheinmythischen Reste. Das christliche Mißverstehen mythischer Göttlichkeit klingt auch bei Schiller noch an in der im übrigen glänzenden, ja bekenntnisstarken Dichtung: „Die Götter Griechenlands“: „Einen zu bereichern unter allen, mußte die Götterwelt vergehen.“ Der alttestamentliche Christen- und Weltgott Jahwe–Jehova war eben nicht „Einer unter allen“ den mythischen „Göttern“, sondern ein wesenhaft anderer. Im übrigen ist das bedeutsame Wort Schillers vollkommen berechtigt.
Eine andere Seite der tiefgreifenden und gefährlichen (nämlich zur Weltkatastrophe führenden) Wandlung nach der Rationalisierung des Gott-Erlebens – eigentlich ihr vorausgehend und in ihr nur auf den Gott übertragen – ist die Rationalisierung des Menschentums. Sie hat ihren noch mythischen Ausdruck gefunden in der üblichen Deutung des Luzifermythos, des Mythos von der Schlange am Baum der Erkenntnis, in der Ichbetonung, Ichblendung, Ichtäuschung. Das Wort der Schlange, des Luzifer-Mephisto: „Ihr werdet sein wie Gott“, enthält zweierlei ,einerseits die Bewußtseinsüberschätzung: Ich der Mensch, bin eine ebenso absolute „Person“ wie der rationalisierte Gott; andererseits die Erinnerung an das ursprüngliche Bewußtsein der Gottunmittelbarkeit des Menschen, so wie in der alten mythischen Frömmigkeit der Mensch als ein Sohn göttlicher Zeugung in menschlichem Mutterschoß bekannt ist, ein Mythos, der hundertfach in Götter- und Heldengeburten unter den Völkern lebendig war und dem als „historisch“ anzunehmenden (zu „glaubenden“) Geburtsmythos des Gottessohnes Jesus-Christus als göttliche Überschattung erscheint, wie Dionysos durch den Gott als Blitz in Semele gezeugt wird.
Im übrigen bedeutet Luzifer der „Lichtbringer“, womit die Sage noch „sagen“ will, daß das ursprüngliche Wesen der Gottheit das himmlische Licht ist und dem Menschen mit dem „Sein wie Gott“ seine Lichtwesenheit in Erinnerung gerufen wird, die er nun dem Monotheos, dem Eingott im Himmel gegenüber verloren hat, insofern er nun bloß dessen „Geschöpf“, nicht mehr selbst göttlichen Wesens, nicht mehr eins und selbst gottartig, und nicht einmal mehr

das, sondern ein „gefallener Sünder“ ist. Dieser Fall in die „Sünde“ als Folge der Übertretung des Gebotes eines einseitig moralisch gearteten übernatürlichen menschenähnlich vorgestellten Herrengottes hat das ganze religiöse Weltbild verändert, in sein Gegenbild verkehrt. Der Baum der Erkenntnis, das heißt des sittlichen Urteils ist zum ewigen Vorwurf, zur Urschuld für den Menschen geworden, der Baum des Lebens zum Baum des Todes und des Gerichts. Die ursprüngliche Lichtwesenheit des Menschen ist verloren.
Die wunderbare, paradiesische Lebensdeutung war nun dahin. Der jüdische Sündenfallmythos verneint die Gottnatur des Menschen von nun an als Folge moralischen Ungehorsams ausdrücklich, und die hierin jüdisch gebliebene Kirche fordert den Glauben an eine „Erlösung“ von Sünde und Tod als an eine historische Tatsache. Notwendig wäre weniger eine Entmythologisierung als eine Enthistorisierung der kirchlichen Dogmen. Der Mensch war nun hinausgestoßen in die Gottferne, in die Gottgetrenntheit, einerseits durch das Dogma, andererseits durch seinen eigenen Fall in den Rationalismus. Er war verstoßen in sein Sündigkeits- und Minderwertigkeitsbewußtsein dem absolut vollkommenen Person-Willensgott gegenüber, der in seinem Zorn „die Sünde heimsucht ...“. Der Begriff der Erlösung gewann nun einen total anderen Charakter als in den Erlösungsmythen und Märchen der alten Völker. Der Mensch in seiner Unwürdigkeit wurde erlösungs-*bedürftig* aus seiner Grundverdorbenheit und Erbsündigkeit. Nicht, daß das mythische Zeitalter keine Ethik gekannt hätte. Sie war stammes- und sippenrechtlich geprägt, nicht an den Individualwillen appellierend, sondern noch naturhaft, wesengebunden. Erst in den Jahrhunderten vor der Geburt des Christentums beginnt die steigende Moralisierung der Frömmigkeit, noch staatlich geheiligt bei Zarathustra, schlechthin individualisiert aber im pharisäischen Judentum und im Christentum. Das war der zweite Sündenfall, gegen den ein Nietzsche so leidenschaftlich kämpfte.

Drei Möglichkeiten der Deutung liegen vor: 1. Die geschichtliche Wirklichkeit eines Jesus, der später als Messias-Christus in Dogma und Kult einging. 2. Ein vorchristlicher Jesuskult: Jesus = Josua = Jeschua, verbunden mit den mythischen Bildern von Geburt, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt. 3. Die Verbindung einer historischen oder auch rein mythischen Gestalt mit persisch-gnostischen und anderen Mythen und Mysterien des östlichen Mittelmeergebiets und mit griechischer Philosophie.

Nehmen wir einmal an, daß eine geschichtliche Jesusperson gelebt habe, so ist nach Usener, Bousset, Petersen u. a. zunächst festzustellen, daß dem ältesten Evangelium nach Markus ebenso dem Paulus in seinen Briefen von der wunderbaren Geburt des Jesus offenbar noch nichts bekannt ist. In der Überschrift des Evangeliums fehlt sogar in einigen handschriftlichen Urkunden der Zusatz „dem Sohne Gottes“ (Petersen S. 4).

Der Vers 16 im 1. Matthäus-Kapitel lautet in einer älteren (syrischen) Handschrift: „Joseph, dem Maria, die Jungfrau, verlobt war, erzeugte Jesus, der Messias genannt wird“ (Petersen S. 8). Joseph gilt somit hier als der natürliche Vater. Es ist also anzunehmen, daß sowohl die Hinzufügung in der Überschrift des Markus als die heute gültige Fassung von Matthäus 1, 16 nachträgliche dogmatische Übermalung sind. Petersen stellt auch weiterhin fest, daß „dogmatisches Interesse den Bericht beherrscht“.

Gunkel sucht außerdem zu erweisen, daß der Geburtsmythos nicht erst „ein heidenchristlicher Einschub“ sei, sondern schon auf eine judenchristliche Quelle zurückgehe (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 67 f.). Das könnte bedeuten – einen Folgerung, die Gunkel nicht zieht –, daß diese Mythisierung schon mit einem vorchristlichen Jesuskult zusammenhängt, den W. B. Smith und Arthur Drews annehmen, Bousset u. a. ablehnen, oder daß der Geburtsmythos schon früher im jüdischen Bereich bekannt war.

Darnach wäre eine geschichtliche Grundlage für das „Leben Jesu“, mindestens für die Geschichtlichkeit des Geburtsberichtes zu bezweifeln, wenn man ihn nicht schon seinem ganzen Charakter nach samt Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt, worauf ich noch

eingehe, als reinen Mythos anzusehen genötigt wäre. Die ganze Frage ist aber dann belanglos, wenn der religiöse Glaube nicht mehr an das Erlösungsdogma und nicht mehr an historische (das heißt rationale) Beweisforderung gebunden ist; wenn ferner auch die liberal-theologische Einzigartigkeit des Künders Jesus anderen Kündern gegenüber nicht ebenfalls noch eine versteckte Rettung des dogmatischen Erlöserdogmas oder der kirchlichen Bindung ist; wenn endlich der Vorbildcharakter des Jesus nicht zum unfreien „Anhängertum“ der „Gläubigen“ wird.
Die Entscheidungen des Menschen dürfen jedoch nicht aus solchem Anhängertum getroffen werden, sondern müssen unmittelbar in und aus ihm selbst fallen, wenn man von ursprünglicher Freiheit reden will; denn das Göttliche (das Leben der Welt) ist unmittelbar Mensch geworden. Der Mensch steht in allem unmittelbar an der Stelle und im Wesen des Göttlichen, sofern man darunter grundsätzlich und immer das wirkliche Leben und seine schöpferische Mächtigkeit versteht. In diesem Sinn ist der Mensch unmittelbarer „Repräsentant“ Gottes (diesen nicht im dogmatischen Sinn verstanden, sondern als Symbolwort für das allein mächtige Leben der ewigen All-Natur oder des Seins an sich von allem), und ist dessen in die *Er*-Scheinung (*Offen*-Barung) getretene Wirklichkeit, wie alles Seiende eine Wirklichkeit, d. h. eine Wirkungsform und Wirkungsweise Gottes, des All-Einen, ist.
Es ist nicht entscheidend, ob die geschichtliche Gestalt des Jesus arischer oder jüdischer Rasse war, wie der Ursprung aus dem iranisch besiedelten oder griechisch durchsetzten Galiläa mehrfach hat vermuten lassen. Entscheidend ist vielmehr die andere Frage, ob die Mythen und ihre christologische Deutung aus dem Judentum oder aus der indisch-persisch-griechischen Mythenwelt stammen. Dazu ist mit allerlei Sicherheit zu behaupten, daß sie nicht aus dem Judentum *stammen* können, aber mindestens zur Zeit des Danielbuches bzw. seit der Aussiedlung der Juden in babylonisches und iranisches Gebiet in gewissem Umfang dort schon bekannt waren und aufgenommen worden sind. Darin stimmen wohl auch alle bedeutenden Theologen überein.
Es mag vorerst in Ergänzung zu Absatz 1 dieses Abschnitts bemerkt werden, daß folgende Christusdeutungen und Beziehungen heute bestehen: 1. das dogmatische Christusbild der Orthodoxie; 2. das

liberal-theologische, das Jesus nicht als mythischen bzw. dogmatischen Gottessohn, sondern nur als einen von Gott besonders begnadeten Menschen anerkennt; 3. das rein mythische (oder auch rein philosophisch gedeutete) Bild, das eine historische Unterlage bestreitet; 4. das Bild der Mystik, als Erbe der alten Gnosis und der Mysterien, in gewissem Maße auch der indischen Mystik, für das die historische Grundlage bedeutungslos ist, das vielmehr das Einssein oder auch nur das Einswerdenkönnen des Menschen mit Gott, die Sohnschaft *aller* Menschen betont; 5. ein vergeistigtes Mischbild aus historischen, mystischen und mythischen Elementen bei vielen Gebildeten, die eine Trennung von der katholischen oder protestantischen Kirche noch nicht vollziehen mögen; 6. eine völlige Ablehnung jeder Bezugnahme auf Christus und christliche Begriffe; endlich 7. die Ausrichtung dieses Buches, das rein religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch vorgeht und alle Gefühlsmomente für oder gegen fernzuhalten bemüht ist. Es steht der 4. Deutung am nächsten, insofern es Mythos und Mystik in den Vordergrund stellt.

Die Geschichtlichkeit der Evangelienberichte

Überblickt man die Fülle der Forschungen über die Geschichtlichkeit des Jesus, so ist das Ergebnis, wie auch Albert Schweitzer festgestellt hat, recht dürftig. Was bleibt, ist schließlich nur wenig mehr als ein persönlicher Eindruck von der Gestalt und dem Auftreten des Jesus im Herzen derjenigen, die aus eigener Liebe oder aus kirchlichem Interesse die historische Wirklichkeit des Jesus gerettet wissen möchten, und einzelne Anhaltspunkte, die die Möglichkeit dazu noch bestehen lassen.
Martin *Brückner* („Das 5. Evangelium") glaubt wohl behaupten zu können, daß „der Inhalt der Evangelien in Palästina bodenständig ist und daß es nicht angängig ist, ihn aus der griechisch-römischen Popularphilosophie ... abzuleiten ... Freilich darüber, ob die Spuren (alter Traditionen) geschichtlichen Wert haben, vermag das fünfte Evangelium (das heißt die Geographie des heiligen Landes) nicht endgültig zu entscheiden" (S. 42). Eine Reihe von Ortsnamen

der neutestamentlichen „Quellen" sind sehr unsicher oder sind mythisch zu deuten. Nach Jensen seien „fast sämtliche evangelischen Erzählungen altisraelitische Absenker des babylonischen Gilgamesch-Epos (S. 4). Brückner verwahrt sich jedoch ausdrücklich dagegen, die geschichtliche Persönlichkeit Jesu in die Religionsgeschichte aufzulösen (S. 43). Hermann *Raschke* deutet die Orts- und Personennamen des Markus-Evangeliums sprachlich symbolisch und folgert daraus auch den gnostischen Hintergrund der Berichte und die Ungeschichtlichkeit der Jesusgestalt („Die Werkstatt des Markusevangeliums" 1923, Das Christusmysterium 1954). Auch die Arbeiten von W. B. Smith gehen in ähnlicher Richtung. Neuerdings erfahre ich auch, daß Hans Leisegang die Geschichtlichkeit Jesu nicht anerkennt.

Georg *Bertram,* der ebenfalls die Geschichtlichkeit Jesu voll anerkennt, bemerkt: „Wir dürfen uns nicht nur bestreben, einen historischen Kern aus der Überlieferung herauszuschälen, sondern müssen uns ihres Charakters als kultischer Überlieferung bewußt werden ... Die Synoptiker wollen nicht etwa die menschliche Seite des Gottessohnes darstellen, sondern auch sie zeichnen das Kultbild der Gemeinde ... Diese Kulterzählung entstammt der Christusverehrung der ältesten Gemeinde, in der ja die Wurzel der ganzen christlichen Kirche samt Theologie und Dogma zu suchen ist" (S. 100). Die letztere Behauptung möchte ich allerdings ein wenig einschränken und werde das an neueren Forschungen über die altchristlichen Mysterien zu erweisen suchen.

Bertram schließt seine Untersuchung mit den Sätzen: „Der Rahmen der Geschichte Jesu (in der synoptischen Darstellung), der doch eben nur ein späteres historisierendes Machwerk ist, hat immer wieder den Schein einer historischen Darstellung erweckt ... So war es eine Tat der Selbsterhaltung, als die Kirche sich für die vier Evangelien entschied, nicht weil sie ein historisches Jesusbild wiedergaben, sondern weil sie aus dem Kultus stammen und sich im Kultus bewährt hatten" (S. 102).

Wie weit diese kultische Verehrung nicht doch schon auf ältere vorchristliche Kulte zurückgeht, wie W. B. Smith es entschieden vertritt, kann ruhig offen bleiben angesichts der Tatsache, daß Mythen vom heilbringenden und erlösenden Gottessohn oder Helden in ganz Vorderasien so verbreitet und wohlbekannt waren, daß es

undenkbar ist, ihre Wirkung nicht auch im werdenden Christentum zu beobachten. Insbesondere gilt das von dem frühesten christlichen Schriftsteller (sofern gewisse Quellenschriften ihm nicht noch vorausgehen), von Paulus, über den wir noch ausführlicher reden werden. Daß aber auch das Judentum selbst seit der babylonischen Gefangenschaft mehr und mehr mit diesen Mythen bekannt wurde, und sich mit ihnen vertraut machte, ist schon erwähnt.
Der Theologe Weinel, der ebenfalls durchaus nicht Gegner der historischen Herleitung des Christentums ist, sagt: „Die Christologie war fast fertig, ehe Jesu auf die Welt kam." Er gibt damit zu, daß die Idee des Erlöserheilands schon vorchristlich verbreitet war und vom Christentum als Jesuskult nur übernommen zu werden brauchte (Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert, S. 68).
In gleichem Sinne sagt Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis, S. 64): „Die Hauptstücke der Christologie kommen nicht von dem historischen Jesus her, sondern sind unabhängig von ihm und vor ihm entstanden." Auch Gunkel ist, wie ungefähr alle guten Theologen, der Überzeugung: „Die evangelische Tradition von Jesu ... enthält im allgemeinen guten historischen Stoff", schließt aber seine Untersuchungen ab mit den Sätzen: „Alles dies ist auf Jesum übertragen worden, weil es schon vor ihm Christo gehörte; und das ist das Geheimnis der neutestamentlichen Christologie überhaupt: das Bild vom himmlischen Christus muß schon vor dem Neuen Testament irgendwo bestanden haben" (S. 93).
Gunkel ist mit Bousset der Meinung, daß „das Judentum die Retorte war, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden" (S. 95) und redet darum wie Bousset vom „internationalen Charakter der jüdischen Weisheitslehre". Es ist ja nun auch wohl unbestritten, daß kein Volk der Welt so sehr sich fremdes geistiges Eigentum angeeignet hat wie die Juden zu allen Zeiten. Der Ursprung des Christentums ist darum zunächst irgendwo anders zu suchen als im Judentum, auch wo das Judentum als Durchgangstor dazu beigetragen hat.
Der Theologe Bertram geht davon aus, daß der Kernpunkt des Christuskults, die Leidensgeschichte mit Tod und Auferstehung, als eine geschlossene Einheit betrachtet werden müsse, schon bei Paulus, aber auch in den palästinensischen Kultgemeinden, von denen nach 1. Korinther 15 auch Paulus diesen Kultmythos übernommen hat.

Nach Bertram ist „die evangelische Passionsgeschichte eine Kulterzählung, die wirkliche geschichtliche Tatsachen sofort mit ihrem Schleier umwebt ... Der historischen Forschung allerdings werden sie dadurch so gut wie unerreichbar“ (Vorwort). Seine entscheidende Frage ist: „Wie erklärt sich der Kult des gekreuzigten Christus?“ Darauf darf man wohl, ohne Widerspruch zu erfahren, mit der Gegenfrage antworten: „Wie wäre ein solcher Kult (als Kult) möglich gewesen, wenn nicht ein entsprechender Mythos schon bekannt gewesen wäre?“ Der einfache Tod oder die Hinrichtung eines Menschen gibt dazu nicht unmittelbar Anlaß.
Kult entsteht überhaupt nicht auf Grund historischer Geschehnisse oder Personen, er heftet sich nur an sie. Sein Ursprung hat aber stets kosmische Wurzeln, wie wir noch hören werden. Auch Bertram gesteht zu (S. 5): „Religion entsteht nicht als Dogma und Sittenlehre ... sondern als Kultus.“ Wie aber entsteht Kult? Wir gehen darauf noch besonders ein. Vorerst geht es uns um die Frage: Was kann als geschichtlicher Kern des „Lebens Jesu“ übrig bleiben, wenn man die kultischen und mythischen Zutaten ausscheidet? Jedenfalls kann auch eine „Entstehung innerhalb der gottesdienstlichen Gemeinde“ keinesfalls spontan ohne die Zusammenhänge mit den religionsgeschichtlich ähnlichen Kulten erfolgt sein, auch wenn man zugeben möchte, daß die damalige Zeit noch sehr deutlich sich an der Grenze des mythischen Zeitalters bewegte.
Noch weniger kann die „Kreuzestheologie“ (bzw. Kreuzesmystik) des Paulus nur mit einer geschichtlichen Tatsache in Zusammenhang stehen, da sie ihm schon wenige Jahre nach dem angenommenen Todesjahr des Jesu feststand (Vision in Damaskus spätestens 35). Wenn der Mythos und die Predigt vom Kreuz und Auferstehung so früh schon als Einheit bekannt war, so muß sie in dieser Einheit schon bestanden haben und dem Paulus auf anderem Wege bekannt geworden sein. Wenn Paulus schon um 35 und dann von 50 an in seinen Briefen vom Gekreuzigten weiß, so muß das nicht notwendig das Wissen von einem historischen Geschehnis sein, sondern es kann ebensogut das Bekanntgewordensein mit dem Kultmythos der palästinensischen Urgemeinden sein. Es wären dann für Paulus zwei Quellarme zusammengeflossen, die Kenntnis der vorderasiatischen und hellenistischen Mythen und Mysterien (besonders der gnostischen Richtungen) einerseits, die Mitteilung der Jünger der Ge-

meinde in Jerusalem auf der andern Seite. Es wäre nun zu untersuchen, aus welchen Quellhorizonten diese beiden Quellen gespeist wurden.

Bertram überprüft alle einzelnen Züge der Leidensgeschichte bis zum Tode und kommt Schritt für Schritt zum gleichen Ergebnis: „redaktorische Bemerkung" (11), als „redaktionelle Arbeit literarisch sekundär" (12 f.), „geschichtlich ist das wohl kaum" (14), „Historisierung der evangelischen Überlieferung" (14, 19), „das rein historische Interesse fehlt, alles wird dem Bedürfnis des Kults gemäß gestaltet" (21) usw. Das gelte insbesondere für Erzählungen, die schon im Alten Testament vorausgesagt seien oder durch eine Voraussage des Jesus selbst angekündigt sind. Solche Voraussagen bzw. Schriftberufungen lassen natürlich erkennen, daß die Berichte aus jüdischen Gemeinden stammen. Bei Paulus spielen sie nicht diese Rolle. Auch bei der Kreuzigungsszene „mußte auch in kleinsten Einzelheiten jeder Zug vorausgesagt sein" (75), nicht aus historischem, sondern aus kultischem Interesse. Dem entspricht Bousset (Kyrios Christos S. 2): „Die evangelische Überlieferung ist von vornherein vom Standpunkt einer messiasgläubigen Gemeinde entworfen und zu dem Zweck, von diesem Messiasglauben Zeugnis abzulegen."

Überraschend ist nun aber Bertrams Bemerkung: „Geschichte und Religion sind zwei Größen, die sich schlechthin ausschließen. Geschichte als Entwicklung, als ewig Werdendes, steht der Religion, dem ewig Seienden, dem Absoluten, gegenüber. Und doch gehen diese beiden Größen im Christentum eine Verbindung ein. Darin liegt der besondere Wert des Christentums als geschichtlicher Religion" (S. 99). Man staunt über diese theologische Schlußfolgerung und Logik und erinnert sich an die zuerst angeführte Behauptung Bertrams: „Religion entsteht nicht als Dogma oder Sittenlehre, sondern als Kultus, das heißt als inneres Verhältnis der Gläubigen zu ihrem Kultheros" (S. 15).

Muß der Kultheros geschichtlich sein?

Damit erhebt sich die äußerst bedeutsame Frage, ob der Kultheros notwendig eine historische Persönlichkeit sein muß, oder ob es nicht schon im Begriff des Kultheros liegt, daß er mythischen Charakter hat. Man kann mit Drews auf Grund vielfacher religionsgeschichtlicher Betrachtungen antworten, daß das keineswegs erforderlich ist. „Wo ist die große Persönlichkeit, die dem Mithraismus eine solche Wirksamkeit verliehen hat, daß er in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung sich von Osten her fast das ganze Abendland erobern und es bis 364 zweifelhaft sein konnte, ob die Welt mithrisch oder christlich würde" (Christusmythe S. 203). Nur durch die kaiserliche Macht ist das Christentum zur Herrschaft gekommen. Nur durch Macht hat es sich gehalten, und Weltmacht zu werden, ist sein Streben.
Dasselbe wie für die Mithrasreligion gilt für die Dionysos- und Osiris-Religion, für den Brahmaismus, kurz für alle mythischen Religionsformen und nicht minder für die gnostischen und Mysterienkulte. Daß das Christentum durch seine geschichtliche Bindung und seinen Persongott einen beträchtlichen Vorteil den Massen gegenüber besitzt, beweist nur seine rationalistische Spekulation auf die Unfreiheit der Massen. Der Beitrag des Christentums zum Untergang des ursprünglich freien, schöpferischen Menschen gleichzeitig mit einem bürgerlich bedeutungslosen Individualismus ist einer der Hauptzüge in der Abwärtsentwicklung des Abendlandes.
Es muß also hier grundsätzlich und mit aller Deutlichkeit festgestellt werden, daß kultische Begeisterung durchaus nicht an einen historischen Kulthelden, sei er nun in religiösem Sinne Erlöser, Gottessohn, Heiland, oder sei er politischer Führer wie Zoroaster oder Empedokles geknüpft sein muß, sondern wesentlich auf die Idee und die an sie gebundene Hoffnung („Glaube") gerichtet ist, selbst da, wo ein historischer Hintergrund vielleicht oder mit Sicherheit vorliegt. Das gilt auch für die Geschichte der Völker überhaupt. Wo bedeutende Männer oder Frauen Höhepunkte in der Geschichte herbeigeführt haben, war es nicht ihre Person als solche, die mitgerissen hat, sondern die Idee, vertreten durch eine willensstarke und adlige Person. Auch der Kyffhäusermythos ist Ausdruck einer großen und unsterblichen Idee, nämlich der hohen Sendung eines Volkstums.

Daß Willensnaturen auch reine Machtideen der Welt aufdrängen können, dafür liefert die Geschichte leider mehr Beispiele, als daß hohe Ideen durch machtbesessene Menschen verraten werden können.
Was der Begriff der Erlösung in dualistisch-dogmatischer Gestalt oder aber in mythischer Schau bedeutet, wird später deutlich werden. Jedenfalls hat das dogmatische Christentum den ursprünglichen Begriff der Erlösung teils auf eine völlig unwirkliche Ebene verschoben, teils, wo diese jenseitige Ebene abgelehnt wird, überhaupt in Verruf gebracht. Außerdem ist der christliche Erlösungsgedanke ein durchaus künstlicher, insofern der Mensch erst zu denjenigen Minderwertigkeitsgefühlen erzogen wird, aus denen ihn der dogmatische Glaube nachher erlösen soll. Daß die Welt heute tatsächlich einen Höhepunkt von Minderwertigkeit erreicht hat, liegt daran, daß die Kirche den angemaßten und den Volkstümern entzogenen Führungsanspruch nicht erfüllt und das Diesseits zugunsten eines vorgespiegelten Jenseits verraten hat.
Es muß auch für die damalige geistige Lage der Völker darauf hingewiesen werden, daß die Berufung auf die Auferstehung Christi als einer historischen Tatsache nicht notwendig so gedeutet werden mußte, daß vielleicht auch die Äußerung des Paulus (1. Korinther 15, 17) nicht auf eine historische Gestalt gedeutet werden muß. Der Vers 8 deutet ein Gesehenhaben an, das rein visionär und nicht physisch war; dasselbe kann für die vorausgehenden Verse gemeint sein. Im übrigen redet Paulus hier nirgends von der historischen Person Jesu, sondern im ganzen Kapitel nur von der Idee Christus als dem zweiten Adam, der als solcher ebenfalls eine mythische Gestalt ist.
Arthur Drews hat wohl nicht ganz unrecht, wenn er sagt: „Jener Ausspruch im Munde des Paulus bedeutet in Wahrheit gar nichts anderes als der Glaube seiner Zeitgenossen, die von der Auferstehung ihres Gottes, mochte dieser nun Adonis, Attis, Dionysos, Osiris oder wie immer heißen, das natürliche und religiöse Heil erhofften" (S. 157). Dieser Erlöser- und Gottessohnglaube erfüllte damals die ganze östliche Mittelmeerwelt, gespeist aus persischen, babylonischen, ägytischen und westsemitischen Quellen (wie es ja auch Ditlef Nielsen annimmt, vergleiche oben).
Daß dieser Mythos auch politisch-historisch werden konnte und

geworden ist, zeigt die Gestalt und der Kult des Kaisers Augustus und vieler anderer Herrscher des mythischen Zeitalters im Süden und im Norden (besonders Ägypten), worauf wir noch kommen. Hier wie sonst in der Weltgeschichte wird nur augenscheinlich, daß eine große Idee um so mächtiger wirkt, wenn auch eine große Persönlichkeit sich ihrer annimmt und ihrer Verwirklichung dient. Je adliger diese Persönlichkeit, um so reiner und edler erfüllt sich die Idee.

Was nun die Wurzel der Idee des sterbenden und auferstehenden Erlösers und ihre kosmische Herkunft anbetrifft, die ich oben kurz angedeutet habe, so ist ein Wort von Martin Brückner von Bedeutung „Der sterbende und auferstehende Gottheiland" (S. 37): „So ist die Vorstellung von der Auferstehung Jesu ‚am dritten Tage' oder ‚nach 3 Tagen' durchaus nicht ohne weiteres aus dem Osiris- oder Attiskult abzuleiten, sondern hat ihren religionsgeschichtlichen Ursprung vielleicht in der dreitägigen Unsichtbarkeit des Mondes zur Zeit des Frühlingsneumonds ...". Es dürfte wohl so sein, daß alle diese Kulte und Mythen die gleiche „himmlische" (kosmische) und ewige Herkunft haben.

Die Zusammenstellung Brückners von den wichtigsten dieser Kulte in den östlichen Mittelmeerländern ist vortrefflich und ließe sich leicht aus vielen anderen Völkern vermehren. Er faßt das Ergebnis in 7 Sätzen zusammen, die je feststellen, „wie im Christentum, so galt in den orientalischen Religionen: 1. Glaube an Tod und Auferstehung eines Erlösergottes (das heißt eines kosmischen, mythischen, kultischen, nicht historischen, der Verfasser), 2. Feier in der Zeit des Frühlingsanfangs, 3. Auferstehung am 3. Tag oder nach 3 Tagen, 4. das gleiche Schwanken auch im Mythos von Osiris und Attis, 5. die Heilsbedeutung zum ewigen Leben, 6. sie wird durch mystische Vereinigung des Gläubigen mit dem mythischen Gott verwirklicht, 7. Vollzug des Kults durch Riten, Taufen und heilige Mahle. Mittelpunkte dieser Kulte da, wo die ersten christlichen Gemeinden entstanden: Antiochien (Paulus), Rom usw. (S. 36). „In einigen Mysterien seien die Heiden gewöhnt, zu Mitternacht einen Baum zu fällen und ein Lamm mit den Pfoten daran zu schlagen ... Auch Attis selbst, wie der phrygische Marsyas, ist ein solcher hängender Gott: Ich (Brückner) habe eine Darstellung davon gesehen und war erstaunt über die Ähnlichkeit mit der Darstellung

des Kruzifixus in Ausdruck und Haltung“ (S. 45). Eine Menge mythischen Vergleichsstoff bietet A. Drews in seinem Buche „Die Christusmythe“ (S. 99–119). Man denkt unwillkürlich auch an den Odin Hanga-tyr des Nordens.

Ich darf hier auch gleich andeuten, was ich in „Gott-Natur in Mythos und Märchen“ eingehend dargelegt habe, daß es im Grunde nur *eine* Wurzel für alle diese Kultmythen gibt. Gunkel kommt darauf auch zu sprechen und sagt: „Zu Grunde liegt im letzten der Mythus vom Sonnengott, der aus den Tiefen emporsteigt, zum Himmel dringt und dort sein neues seliges Reich stiftet“ (S. 72). In Bezug auf die Zahl 3½ sagt er: „In vielen dieser Fälle ist deutlich, daß diese Zahl aus dem Leben des Sonnengottes genommen ist. Es ist die Zeit, da der Winter herrscht“ (S. 82), weist aber in einer Anmerkung auf Zimmer hin, der lieber bei den drei Tagen an die dreitägige Zeit der Unsichtbarkeit des Mondes um die Neumondzeit bis zum Wiedersichtbarwerden der Mondsichel, speziell beim Frühjahrsneumond denken möchte.“ Vergleiche dazu auch die oben angeführte Beziehung des Todes- und Auferstehungsmythos auf den Mond durch Martin Brückner. Ausführlich habe ich über diesen Mondhintergrund in meinem noch nicht gedruckten Buche über die Deutung von Mythen und Märchen gehandelt.

Nach Frobenius (Zeitalter des Sonnengottes), nach Ditlef Nielsen und den sogenannten „Mondmythologen“ (Mythologische Bibliothek, Band 1–8), sind die meisten Mythen ursprünglich Mondmythen, die dann von einer nicht scharf zu begrenzenden Zeit ab (2–3 Jahrtausende vor der Zeitrechnung) auf die Sonne übertragen wurden. Das gilt in gleicher Weise für Osiris, Apoll, Dionys und viele andere. Es ist auch heute wieder eine Art Modekrankheit, nur von der Sonne her zu deuten, trotzdem die meisten mythischen Motive nur auf den Phasenwechsel und die Bewegungsart des Mondes, gar nicht aber auf die Sonne passen. Ziemlich verlassen ist glücklicherweise die Deutung auf Wolkenkühe und ähnlichen Unsinn.

So durchkreuzen sich auch im Christusmythos Mond- und Sonnenmotive, wozu im Orient noch der Morgenstern kommt, der dort in weit stärkerem Glanze strahlt als in unseren Breiten. So zum Beispiel Offenbarung 22, 16: „Ich bin der helle Morgenstern.“ Auch aus Boussets „Gnosis“ lassen sich viele Belege für Mondbeziehungen

aufzeigen. Ich gehe darauf an anderer Stelle ein und verfolge jetzt zunächst weiter die Frage der Grenzziehung zwischen geschichtlichen und mythischen Elementen.
Immerhin sollte in diesem Abschnitt deutlich geworden sein, daß die Wurzel der religiösen Idee am Himmel zu suchen ist, daß also der Kultheros einen über alles zeitlich Historische weit hinausreichenden ewigen Ursprung hat. Die kirchliche Beweisforderung durch Geschichtsdaten ist nicht bloß reiner Rationalismus, sondern auch ein Abfall von der eigentlichen und ursprünglichen Göttlichkeit gerade zu dem, was die Kirche dem mythischen Zeitalter vorwirft, nämlich zur Vergötzung, Vergegenständlichung, Historisierung ewiger Vorgänge und Wahrheiten. „Wahr" ist nur das Sein der Wirklichkeit selbst in seinem ewig schöpferischen Rhythmus, nicht ein von einer menschlichen Macht aufgestelltes Dogma. Der Begriff „Götzen" erscheint im Neuen Testament nirgends, ebenso wenig der Begriff „Heiden". Statt jenem heißt es „Götter", statt diesem die „Völker" (zum Unterschied von den Juden). Der Begriff Götter in Apostelgeschichte 7, 40 und 14, 11, ebenso in Johannes 10, 34 meint führende Menschen (bei der letzteren Stelle unter Bezugnahme auf Psalm 82 und 2. Moses 21, 6 bzw. 32, 1, wo die Richter des Volkes gemeint sind).

Christlicher Mysterienkult

Von drei Seiten her ist die Forschung zur Lösung des Problems urchristlicher Frömmigkeit vorgestoßen: von der Kritik neutestamentlicher Texte her, von der Überlieferung der altchristlichen Liturgien bzw. Mysterien her und von der mythologischen und religionsgeschichtlichen Seite her. Von der ersten Seite her habe ich an Bertram eine Probe gegeben und werde noch mehrfach darauf zu sprechen kommen. Das zweite Gebiet haben in vorbildlicher Weise der schwedische Theologe Gillis Pierson Wetter und der deutsche Philologe Richard Reitzenstein behandelt. Das dritte Gebiet ist das eigentliche Thema dieses Gesamtabschnitts.
Der Begriff „Mysterien" ist von derselben Wurzel abzuleiten wie

das Wort „Mystik“, in der Bedeutung verschließen, verschweigen, geheimes Wissen. Der Inhalt dieses Wissens ist kein anderer als das, was auch der wesentliche Inhalt dieses Buches und des Begriffes Unitarismus ist, die Gottwesenheit des Menschen (und aller Natur). In den vorderasiatischen Mysterien wird dieses Wissen durch unterrichtliche Vermittlung und feierliche Einweihung kultisch behandelt. In den christlichen Mysterien ist das Entscheidende das Einssein mit Christus, das Sterben und Auferstehen mit ihm und dadurch die Erwerbung ewigen Lebens. Christus ist dabei weniger historische Person als die Idee der Gottwesenheit. Insofern sind die christlichen und hellenistischen Mysterien verwandt.

Wetter (Altchristliche Lit.) zieht zunächst eine scharfe Grenzlinie: „Die jüdische Synagoge und die hellenistischen Mysterienreligionen vertreten zwei so verschiedene Typen, was den Kultus betrifft, wie man sie sich nur vorstellen kann“ (S. 2) und stellt dann schon einleitend fest: „Der altchristliche Kult war, wie aller gleichzeitige Kultus, ein Mysterium, spielte sich zu nicht geringem Teil in Weihen ab, die nur den Eingeweihten zugänglich waren, deren Inhalt den Nicht-eingeweihten nicht mitgeteilt werden durfte, wie es ja auch bei nicht-christlichen Mysterienreligionen der Fall war“ (3). Das ist nun das eigentliche Thema seines Buches von den „Altchristlichen Liturgien“.

Entscheidend ist bei diesen Mysterienfeiern die Gegenwart des göttlichen Herrn (Kyrios), das Gemeinschaftsmahl und das kultische Einswerden mit dem Kyrios, insbesondere das Miterleben seines Leidens, Todes und Wiedererstehens. Die Gegenwart des Herrn wird dramatisch erlebt (Ursprung der Messe). Es muß aber (nach Wetter) hervorgehoben werden, daß diesen frühchristlichen Kultfeiern die spätere Verwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn noch fremd sind. Es sind reine Gemeinschaftserlebnisse der Epiphanie des Kultgottes Christus, wie es in den liturgischen Gesängen zum Ausdruck kommt.

Das kann im Grunde nichts anderes bedeuten, als daß die *Idee* des Einswerdens mit dem Göttlichen, vorgestellt in dem „Kyrios“, dem schöpferisch mächtigen „Herrn“ des Lebens, kultisch, dramatisch, in bestimmten Handlungen und Weihegesängen erlebt wurde, und zwar erlebt als ein Gemeinschaftserlebnis, nicht als individuelle Gefühlsmystik.

Dabei ist nicht bloß „Christus selbst wie unter den Gläubigen gegenwärtig, gegen Tod und Teufel kämpfend", sondern „jeder Mystagoge (Weihelehrer) und jeder Gläubige ist mit ihm eins geworden". Es wird also das Urdrama des Kampfes der Lichtwelt, des Lichthelden, gegen die Dunkelwelt als Teufel oder Drache (Schlange) in christlicher Form erlebt. Das Historische und der Glaube an eine Lehre spielen hier keinerlei Rolle. Alles ist reines Erlebnis eines Urmysteriums. Das Zentrum (in dieser Christlichen Mythensprache) ist der Tod Jesu, seine Hadesfahrt" (52). „Nicht der Bischof sagt die liturgischen Texte her, sondern die Gläubigen selbst" (48). Das Ergebnis ist: „Es ist Gottes Logos selbst, der in den Mysten (Weiheschüler) redet" (52). Jeder Mystagoge und Myste ist so mit dem Christos eins geworden. „Es ist die typische Welt der antiken Mysterien, die hier in christlicher Tracht vor unseren Blicken vorüberzieht. Es geht hier um die Vergöttlichung des Menschen."

Die Feier des Mahles als Erinnerungsmahl hat wiederum zunächst nichts mit einem geschichtlichen Vorgang zu tun. In den Osirismysterien erscheint derselbe Begriff in „The book of Commemorate Sentences", das bei jeder Osirisfeier vorgetragen wird, damit die Herzen von Isis und Nephthys beglückt und Horus auf den Thron seines Vaters Osiris gesetzt werde (nach Wetter 66). Ähnliche Berichte bringt Plutarch u. a. Man rufe sich dazu den Osirismythos ins Gedächtnis (z. B. bei Ermann, Die Religion der Ägypter, S. 84 ff.).*

* Der Osirismythos lautet in kurzer Fassung so: „Als Osiris geboren wurde, ertönte eine Stimme aus dem Tempel zu Theben, daß jetzt der große wohltätige König geboren sei. Der König gab Gesetze, lehrte Ackerbau, schuf Frieden und gewöhnte die Menschen daran, die Götter zu ehren, Musik zu üben zu deren Preis. Der neidische Typhon (der dunkle Feind des Lichtkönigs) verfertigte eine herrliche Lade, in die er mit List Osiris einschloß und sie dann ins Meer warf (der Lichtteil des Mondes wird verdunkelt und schwimmt den himmlischen Ozean hinab, vgl. das Märchen „Der König vom goldenen Berge" Grimm Nr. 92: Der Königssohn und das schwarze Männlein). Des Osiris Gattin Isis legte Trauer an und durchirrte suchend das Land. Die Lade war inzwischen an die phönizische Küste nach Biblos geschwommen. Isis nahm die Lade mit nach Ägypten, öffnete sie und küßte weinend das Gesicht des toten Gatten. Typhon fand in der Nacht die Lade und zerriß den Leib des Osiris in 14 Teile (die 14 Phasen des abnehmenden Mondes). Der Sohn der Isis, Horus, nahm den Kampf mit Typhon auf und besiegte ihn in mehrtägigem schwerem Kampfe (der dreinächtige Kampf des Gottessohnes mit der Hadesmacht). Isis begnadigte Typhon (die verzeihende Gottesmutter). Dieser bezichtigte Horus der Unehelichkeit seiner Geburt. Die Götter anerkannten jedoch seine echte eheliche Sohnschaft. Darnach wird Typhon endgültig besiegt. Diese Sage erscheint in vielen Formen, insbesondere auch als Kampf mit dem Drachen. Der ägyptische Name des Typhon ist Seth. Alle Zerstückelungsmythen sind Mondmythen. Der Orpheusmythos ist dem Osirismythos nächstverwandt, ebenso der Demetermythos dem Isismythos.

Hier liegt ein reiner Mondmythos vor. Die griechische Parallelsage ist die „Geschichte" von Dionys-Zagreus, der von den Titanen zerrissen wird. Späte Erinnerungen daran sind die Märchen, die von einer Zerstückelung handeln, z. B. Machandelboom). Götter dieser Art sind die „leidenden" Götter.

Nietzsche hat die Parallele Dionysos-Christos erkannt (Wille zur Macht IV, 1052) und bemerkt dazu: „Dionysos gegen den Gekreuzigten: da habt ihr den Gegensatz, es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst ... bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im anderen Fall gilt das Leiden, der Gekreuzigte als der Unschuldige, als Einwand gegen dieses Leben. ... Man errät: das Problem ist das vom Sinn des Leidens. Im ersten Fall soll es der *Weg* sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das *Sein* als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht auch noch das herbste Leiden; er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu ... Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; – der in Stücke geschnittene Dionys ist eine Verheißung des Lebens; es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen." Nietzsche vergißt hier, daß auch der Gekreuzigte aufersteht. Allerdings die Kirche hat den Sinn dieses Mythos verkehrt: es ist eine Auferstehung in eine jenseitige Welt und ist nur auf den Einen bezogen, anstatt dem Menschen, wie Nietzsche von Dionys sagt, „die religiöse Bejahung des Lebens mythisch, das heißt als ewige Wahrheit zu künden".

Kehren wir zurück zu Wetter! Die Christen verwenden also „die Terminologie der Mysterienreligionen" (67), zu denen ja auch die Dionysosreligion gehört (in der Gestalt der orphischen Mysterien). „Mit diesem (in der Feier) gegenwärtigen Gott gilt es für die Mysten vereint zu werden, das ist das Ziel hellenistischer, wie christlicher Mysterien" (82). Dasselbe nimmt Wetter von Paulus an, dessen „Evangelium tiefe Wurzeln in der hellenistischen Mysterienfrömmigkeit hat. Der Gedanke, den Paulus in die Feier des Brotbrechens hineinlegte, mußte unter Menschen, die einst die Mysterien des Attis, Osiris-Isis usw. gefeiert hatten, bekannt anmuten" (150). „Mit Christus am Tische sitzen ... bedeutet, wie in allen antiken Mysterien, die Vergöttlichung der Mysten" (84). Auch die

Mithras-Mysterien gehören in diesen Bereich (vgl. Cumont: „Die Mysterien des Mithra", Leipzig 1923, und Fritz Saxl: „Mithras, typengeschichtliche Untersuchungen", Berlin 1931.
Es darf auch noch darauf hingewiesen werden, daß das Zerstückelungsmotiv des Mondmythos im Brotbrechen als wesentliches Erkennungszeichen der Mysteriengenossen erscheint (Mahl in Emmaus). Denn Brot und Fisch (oder Brot und Kelch) sind alte Mondmotive und Symbole. Vielleicht ist auch das Zerbrechen der Knochen bei den beiden Verbrechern ein Anklang an dieses Motiv. Wetter erinnert an die gleiche Sitte des Brotbrechens bei den Mithrasmahlen in Persien und den Serapismahlen in Ägypten.
In den von Augustin bekämpften frühchristlichen Johannes-Akten wird ein Hymnus aus dem 2. Jahrhundert mitgeteilt, den auch die Manichäer benutzt haben. Er ist an das „Kreuz des Lichtes" gerichtet und mußte geheim gehalten werden. Der Gläubige wird im Kult symbolisch gekreuzigt. Das Symbol des Kreuzes bedeutet, wie auch Nietzsche erkannt hat, die Tragik des Weltcharakters, die Bejahung des Lebens mitsamt seiner Tragik und die reine Hingabe an den Gang des Lebens, des Schicksals, der Allheit. „Die Bedeutung der geschichtlichen Tatsache an sich wird nicht erkannt. Jene werden streng bekämpft, die den Tod Jesu nur geschichtlich ansehen" (113). Zweck und Ziel dieser Weihen ist das Einswerden mit dem im Kultus gegenwärtigen Gott, das „Verklärtwerden", wie in Johannes 12, 28 und sonst. Christus ist das Licht, und der Gläubige soll ebenso Licht werden. Vergleiche dazu Johannes 12, 36: „Söhne des Lichts."
Um diese Mysterien und den Kult zu verstehen, muß man bedenken, daß diese ganze Zeit noch nahe der Grenze des mythischen Zeitalters steht und nicht rational historisch, sondern bildhaft symbolisch dachte. Wohl ist das Rationale schon kräftig entwickelt, aber gerade in den Mysterienkulten und in der Gnosis lebt die mythisch-symbolische Lebensdeutung noch unverdorben. Der „gegenwärtige Gott" ist kein Gegenstand, sondern das Geheimwissen um die Gottwesenheit, die alle Gläubigen durchwest und zu einer Einheit verbindet. Das „Verklärtwerden" ist echter Ausdruck innerer Freude über das Erlebnis der Gottheitlichkeit.
Die Briefe des Ignatius, die in gleichem Sinne wie die Johannes-Akten berichten, stammen aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts

(etwa zur Zeit der Abfassung des Johannes-Evangeliums oder früher): „Das Abendmahl ist ein antikes Todes- und Auferstehungsmysterium auch für die Christen ... nicht in erster Linie ein Genießen des Leibes und Blutes“ (123). Was in den Mysterien gefeiert wird, ist nicht ein historisches Ereignis, sondern ein heiliges Sinnbild, das Kreuz des siegenden Lichtes.

Von den Andreas-Akten sagt Wetter: „Frei, unsterblich, unvergänglich und himmlisch verläßt der Gekreuzigte (nämlich der Eingeweihte als symbolisch gekreuzigt) das Kreuz. Die Vergöttlichung im Sinne der antiken Mysterien wird hier unverhüllt ausgesprochen. Das Kreuz, nicht der (historisch) gekreuzigte Christus ist es, was hier verherrlicht wird. Es ist nicht möglich, an eine einmalige geschichtliche Tatsache des Todes Christi zu denken“ (131). Dazu noch die Mitteilung Wetters, „daß zuerst nur das Kreuz dargestellt wird, aber nie der Gekreuzigte ... Frühestens im 5. Jahrhundert erscheint Christus selbst am Kreuze hängend. Doch ist er dann nicht angenagelt, sondern steht nur mit ausgestreckten Armen da, mit einem Ausdruck des Jubels und des Triumphes im Gesicht“ (158). „Nicht als ein Sinnbild von der Herrschaft des Herrn über die Welt, sondern als Zeichen seines Sieges im gewaltigen, mythisch gedachten Kampfe des Heilandes schmückt das Kreuz (des „Erhöhten“) die Apsis des kirchlichen Raumes ... Die Frommen sehen ihren Heiland in den Hades steigen und den Kampf mit dem Teufel (dem Drachen, der Schlange) siegreich auskämpfen und seine Gefangenen befreien“ (159).

Diese Darstellung läßt in ihrer Formulierung noch deutlich die Sprache des Theologen erkennen. In Wirklichkeit ist in ihr enthalten der Urmythos vom Schicksal des himmlischen Lichtes und damit zugleich das Weltschicksal in seiner auf der Polarität von Licht und Finsternis beruhenden Tragik. Dieser Urmythos erfüllt seit Jahrtausenden bis heute alle Mythen und Märchen, alles „Sagen“ von ewigem Werden in zeitlichem Erleben. Es ist der kosmische Leidens- und Siegesweg des Lichtes, der Kampf in der Unterwelt und die siegreich jubelnde Wiedergeburt (Auferstehung, Verklärung, Verherrlichung, die „doxa“) des neuen Lichtes, in Gesalt der jungen göttlichen Sichel oder der strahlend aufgehenden Sonne oder des leuchtenden Sterns, aber niemals ein geschichtlicher Vorgang eines einzigen Menschen oder eines hingerichteten Gottessohnes. Nicht an

einem geschichtlichen Ereignis entzündet sich der Glaube an den Sieg, sondern an einem ewigen, kosmischen Geschehen, dessen Beweiskraft weit unerschütterlicher ist als eine Geschichtszahl oder ein einzelnes Menschenschicksal.
Auch der moderne Mensch würde für sein Verhältnis zum Leben viel gewinnen, wenn er wieder Nähe zur himmlischen und irdischen Natur gewänne, wenn er diese Natur wieder in ihrer Göttlichkeit erkennte und wenn er wieder die tiefe Verwandtschaft sähe zwischen dem kosmischen Schicksal des Lichtes und seinem eigenen, was in der alten Frömmigkeit den Hauptinhalt der heiligen Sagen von Göttern bildete. Unitarismus bedeutet solches erlebnismäßige Einssein mit der göttlichen Natur statt bloß abstrakter oder illusionistischer religiöser Werte.
Nur aus der Herleitung vom kosmischen Geschehen sind auch die folgenden Worte Wetters zu verstehen: „Überall, auch draußen in der Welt, sehen die Christen dies heilige Zeichen ihres Glaubens. Wie in den Bildern des Alten Testamentes so auch in den Standarten der römischen Legionen oder im Gebetsgestus (mit ausgestreckten Armen). Sie halten es nicht für das Symbol einer kleinen Winkelgemeinde, sondern Gott selbst hat es der ganzen Welt offenbar gemacht ... Das Christentum ist nicht eine neue, erst in diesen Tagen anfangende Religion, es war schon im Anfang der Weltgeschichte da. Kühner und bewußter als die Vertreter anderer Mysterienreligionen wagen diese Gläubigen also den Universalismus ihrer Mysterien zu predigen“ (162).
Ein solches Wort läßt deutlich erkennen, daß im Christentum weder eine geschichtliche Tatsache, noch eine neue Erfindung, sondern urmenschliche Symbole, Erkenntnisse als Erlebnisse und Mysterien sich wieder durchsetzten. Wetter als Theologe glaubt allerdings die entgegengesetzte Folgerung ziehen zu müssen: „Wäre so etwas möglich gewesen, wenn nicht der Tod des christlichen Heilandes ein geschichtlicher gewesen wäre?“ (142).
Wir nehmen aber keinen Anstand, darin die übergeschichtliche, das heißt mythische Realität des Götter- und Menschenschicksals zu sehen, das nordisch im Schicksal des Hanga-Tyr, griechisch im Schicksal des Prometheus, des Dionysos, des Orpheus und Odysseus und sonst vielfach bildhaft geworden ist. Was sich heute Christentum nennt, ist gründlich verschieden von diesen urchristlichen Mysterien,

wie sie uns in der alten Literatur noch erhalten sind. Es ist ein Verdienst Wetters, davon ein sorgfältiges Bild gegeben zu haben, wenn es auch in theologischer Nuancierung erscheint.
Religion in diesem mythischen Sinne ist das Sich-eins-Wissen mit dem allheitlichen Schicksal, mit dem Schicksal der Götter, der Natur, Gottes, des All-Lebens, oder wie man es nennen mag. Dieses Einswissen ist ebenso antik wie modern, weil es ewige Wahrheit ist. Wir müssen endlich Schluß machen mit aller rationalen Vergegenständlichung und mit aller Zerreißung in eine jenseitig-göttliche und eine diesseitig-menschliche, versündete Welt.
Der Theologe scheint um dieses verzweifelte Hängen am geschichtlichen Ereignis nicht herumzukommen, weil das kirchliche Dogma und der christliche Glaube an den geschichtlichen Erlöser und an die Sündenlehre gebunden ist. Auch Wetter kann dem theologischen Schluß nicht ausweichen; dieses Hängen am Geschichtlichen steht im offenbaren Widerspruch zu der wiederholten Feststellung, daß die ursprünglichen christlichen Mysterien nicht von einem geschichtlichen Ereignis her bestimmt seien. Er würde vielleicht erwidern: „Nicht allein." Ich glaube aber gerade mit Beziehung auf die antiken Mysterien sagen zu müssen, daß ein geschichtliches Ereignis höchstens nebenbei gewirkt hat, sofern nicht auch schon das angeblich geschichtliche Ereignis schon aus der Historisierung eines längst vorhandenen Mythos entstanden ist, wie es oben schon angedeutet worden ist.
Auch Wetter weiß ja genau, daß das christliche Mysterium den antiken Mysterien eng verwandt ist und daß die Isis- und Mithras-Mysterien dieselbe Begeisterung ohne geschichtlichen Hintergrund wecken und zur selben „Himmelfahrt der Seele" führen, daß auch in den Serapis-Mysterien die „geschichtlichen Ereignisse im Leben des Gottes" aufgeführt werden, und daß die Welt der christlichen Abendmahlsliturgien „in der hellenistischen Frömmigkeit ganz und gar zu Hause" sei (171). Er deutet aber an, wo die Quelle dieser Historisierung zu suchen sei, indem er sagt: „Ein Lebensbild des Heilands, eine Skizze vor allem seines Leidens und Sterbens und seiner Verherrlichung in Auferstehung, Himmelfahrt und einstiger Wiederkunft zum Gericht, das war die einzige und naturgemäße Ergänzung, die das jüdische Gebet erforderte" (184). Er beruft sich dann auf Heiler (Das Gebet S. 375): „Das Heil ist für das jüdische

und christliche Glaubensbewußtsein unlöslich an die Geschichte geknüpft; bestimmte, gottgesetzte geschichtliche Tatsachen sind Motiv und Stütze alles Glaubens und aller Hoffnung."
Nein! Das ist jüdsich-christlicher theologischer Rationalismus, der ewige Wahrheiten und Tatsachen zahlenmäßig und personhaft gebunden und erwiesen sehen muß, ehe er sie glaubt, trotzdem sie längst am Himmel geschrieben stehen und trotzdem auch Wetter den Vergleich „der Heilstaten Christi mit denen Gottes für sein (Juden-)Volk" ablehnt: „Das jüdische Gebet gehört einer anderen religionsgeschichtlichen Welt an als die Abendmahlsliturgien der Christen." Er sucht aber seine Stellungnahme zu verteidigen: „Was Christus getan hat, ist nicht Motiv und Stütze der Gewißheit, daß er uns erlösen werde, sondern es *ist* unser Heil, unsere Erlösung oder Realgrund derselben, objektiv, nicht subjektiv" (195).
Nein, auch hier nochmals: Nein! *das* ist *nicht* unser Heil, sondern das ist (wie Wetter in einer Anmerkung dazu selbst sagt) ein „mythologisches" *Symbol* für das *ewige* Heil der *Welt*, das heißt für den ewigen Sieg des Lebens über den Tod, des Sinnes über das scheinbar Sinnlose, des Edlen über das Gemeine, des höheren Wertes über alles Niederwertige der großen Masse. Auch nicht, „was Christus getan hat", ist dieses Symbol, sondern der ewige Mythos von Tragik und Erlösung, von dem Sterben des Lichtes und seiner Hadesfahrt und der mit ewiger Sicherheit folgenden Wiedergeburt und Auffahrt zu einem neuen Reich der Herrlichkeit und des Friedens, wie es Göttersagen und Märchen uns künden.
Ganz klar sagt dann Wetter weiter: „Der Jude greift auf eine geschichtliche Tatsache zurück und gründet darauf seine Gewißheit des endlichen Heils. Der Christ macht eine mythologische Tat lebendig gegenwärtig, den Sieg des Erlösers (des mythischen oder des historischen? Verf.) über Tod und Teufel, wodurch eine metaphysische Revolution eingetreten ist, deren Wirkungen in der Weihe den Gläubigen zuteil werden ... Nur darin macht sich doch wohl jüdischer Einfluß im Christentum geltend, daß es doch Gott ist, an den der Dank gerichtet wird, daß er Christus gesandt hat... Der jüdische Monotheismus drückt dadurch dem hellenistischen Mysterium sein Gepräge auf, verändert aber dessen Grundcharakter nicht" (186). „Um das Ende des 2. Jahrhunderts beginnen jüdisch beeinflußte Gedanken immer festeren Fuß in der Kirche zu fassen" (187).

Der schwedische Theologe hat deutlich den wesenhaften Unterschied zwischen jüdischer und frühchristlicher Frömmigkeit erkannt, deutet aber selbst nicht streng mythisch. Auch in den angeführten Sätzen ist zu beachten, was noch aus theologischer Sicht formuliert ist. Es wird aber zweierlei erkennbar, einerseits die historische Begründung im Gegensatz zur mythologischen, dann der „jüdische Monotheismus" im Gegensatz zur mythischen Idee der Gottwesenheit des Menschen. Beides ist nur angedeutet, aber das ist schon von erheblicher Bedeutung. Es wird aber im weiteren Verlauf noch klarer heraustreten.

Es darf aber an dieser Stelle noch auf einen anderen Punkt hingewiesen werden. Hermann Wirths Grundthese ist, daß das Kreuz in jeder Form ein Sinnzeichen himmlischer Ordnung ist: Jahresteilungszeichen des himmlischen Kreislaufs und des Horizonts, Sonnenauf- und Untergangsortung, altatlantisches Heilszeichen. Ein Kreuzweg ist ein Schnittpunkt verschiedener Wegrichtungen. Ein solcher Punkt ist das Zusammentreffen der rechtsläufigen Sonnenbahn und der linksläufigen Mondzu- und -abnahme. Beide treffen sich in der Welt unterhalb der Erdscheibe zur himmlischen Hochzeit, wo Tod und Leben, Zeugung und Mutterschoß, Sterben und Auferstehung des Lichtes sich die Hand reichen, wo das göttliche Licht (der Gott als das am Himmel wandernde und durch die Unterwelt schreitende Licht) im harten Kampf gegen die Unterweltmächte („Tod und Teufel") steht, um nach drei Nächten des Kampfes, der Duldung, der Qual wieder sieghaft zu erstehen. Hier ist ewiger Mutterschoß und ewige Wiedergeburt.

Erst von diesem allheitlich-kosmischen Ursprung her ist das Kreuz auch christliches Heilszeichen geworden. Heilbringend und heilkündend ist es, weil es der Durchgang zum Sieg und zur Herrschaft des Glanzes und der hohen Werte ist. Nicht sein etwaiger historischer Geschehensgrund ist der wahre Grund, sondern der mythische. Jener ist zeitlich, endlich, dieser ewig, keines historischen Beweises bedürftig.

Der Kyrioskult

Wir hörten oben von einem Gegensatz zwischen Kyrioskult und Messiaskult, von hellenistischem und jüdischem Ausgangsort dessen, was später zum Christentum wurde. Kyrios ist ein griechisches Wort in der Bedeutung „Herr“, ein Titel, der auf himmlisch-göttliche Wesen, auf göttliche Helden und menschliche Herrscher Anwendung fand. Der Titel erscheint bei Paulus vorherrschend, da dieser aus dem hellenistischen Gebiet die neue Religion kennenlernte, während in der palästinischen Urgemeinde der Titel „Menschensohn“ im Vordergrund steht. Im heutigen Griechenland ist der Titel Kyrios und Kyria die allgemein gebräuchliche höfliche Anrede an Männer und Frauen.

Es sind also offenbar zwei Quellen bei der Entstehung des Christentums wirksam gewesen: die eine, die hellenistische, aus welcher der Kyriostitel stammt, die andere, die jüdische, aus der die Menschensohnbezeichnung sich herleitet. Für beide muß aber bemerkt werden, daß sie nicht ursprünglich jüdisch sind. Nach W. Boussets grundlegendem Werk „Kyrios Christos“ (S. 12) ist dieser Titel da gebräuchlich, wo noch die Gottessohnschaft der Könige anerkannt war, in Ägypten „seit uralter Zeit“, ähnlich in Persien, wo „der König im Besitz des göttlichen himmlischen Feuers und Glanzes (des hvarenô) ist“, bei den griechischen Helden und Philosophen, bei den römischen Kaisern. Das bedeutet, daß der Titel, auch wo er auf Menschen übertragen wird, göttlichen Charakter zum Ausdruck bringt. Er galt darum für ägyptische, griechische und römische Gottheiten mit weiblicher Entsprechung als Kyria: Osiris, Isis, Serapis, Artemis, Zeus, Baal, Adonis, Attis usw. (94 ff.).

Dieser Titel war dem im hellenistischen Tarsus aufgewachsenen Paulus ohne Zweifel bekannt. Ebenso waren ihm auch die hellenistischen Mysterienkulte bekannt, deren Inhalt und Zweck die Vergottungsweihe war, auf die ich noch zurückkomme.

Wesentlich ist nun außer der Tatsache, daß der Kyrioskult „unmöglich auf dem Boden alttestamentlich-jüdischer Religion“ begriffen werden kann (vgl. Vorwort), daß die Vision des Paulus schon im Jahre 35, also wenige Jahre nach dem angenommenen Tode des Jesus anzusetzen ist, daß also zu vermuten ist, der Verfolger der Jesussekte (von der noch die Rede sein wird) habe den in Jerusalem

angetroffenen Kult des Menschensohnes nun in Anpassung an die hellenistische Mysteriensprache in die Kyriosverehrung umgewandelt oder aber diesen dem Menschensohntitel der dort kaum bekannt war, entgegengestellt.
Aus welcher Quelle der Menschensohnkult stammt, werden wir noch hören. Paulus verwendet diesen Titel nie. Seine hellenistische Umwelt kannte ihn ja nicht. Dieser Titel stammt aus einer anderen Welt und hat einen anderen religionsgeschichtlichen Weg zurückgelegt. Die Bedeutung ist allerdings wesentlich die gleiche. Immerhin hat diese Wegverschiedenheit auf lange hinaus der Sprache des Paulus die allgemeine Anerkennung erschwert, insofern über ihn und seine Briefe bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts Schweigen herrscht.
Die entscheidende Formel des Paulus lautet: „Den Namen des Herrn anrufen." Gemeint ist der himmlische Herr, nicht die geschichtliche Person Jesu, die für Paulus so gut wie keine Rolle spielt. Man erinnere sich an das, was ich vorhin über die christlichen Mysterien mitgeteilt habe. W. Bousset erklärt es „für haltlos und sogar falsch" (S. 105), aus Stellen wie 2. Korinther 5, 16 oder 1. Korinther 15, 12 ff. „eine die nachfolgende Entwicklung irgendwie bedingende persönliche Bekanntschaft des Apostels mit Jesus zu konstruieren". Zwar meint Bousset, „daß für Paulus Jesus von Nazareth eine historische Persönlichkeit gewesen sei", sagt aber unmißverständlich: „Das Bild, das Paulus wirklich von dem Kyrios Jesus zeichnet, ist nicht dem Erdenwandel Jesu von Nazareth entnommen ... es ist der präexistente überweltliche Jesus." Dann weiterhin: „Man versteht das ‚in Christo sein' des Paulus falsch, wenn man dabei irgendwie an den historischen Jesus in unserem Sinne denkt." Oder: „Es läßt sich bestimmt behaupten, daß das, was wir das sittlich-religiöse Personbild Jesu nennen, von keinerlei Einfluß und Bedeutung für die Frömmigkeit des Paulus gewesen ist."
Auf die Stelle 1. Korinther 15 habe ich oben schon hingewiesen und ihren mythischen Charakter behauptet. Man kann im ganzen von der Theologie des Paulus annehmen, daß es ihm, ähnlich wie in der Gnosis nur um die *Idee* Christus ging, sonst wären Stellen wie Galater 2, 20 gar nicht möglich. Wenn man nun fragt, woher denn Paulus seine Formel bezogen habe, so darf man wohl wiederum Bousset recht geben, der (S. 107) die Vermutung ausspricht, daß

„Paulus hier von einer in den (hellenistischen) Gemeinden bereits vorhandenen Überzeugung ... ausgeht. Es muß der Glaube schon vorhanden gewesen sein, die Taufe sei ein Initiationsakt (eine Einweihungsfeier), ein Sterben und Wiederaufleben, irgendwie vergleichbar dem Sterben und Auferstehen Christi. Analoge Anschauungen in antiken Mysterien werden weiter unten erörtert werden."
Damit sind wir nun tatsächlich auf der rechten Spur, die wir ernstlich weiterverfolgen wollen: „So entsteht das Hohe Lied vom Mitleben und Mitsterben des Christen mit Christus" (107). Es ist anzunehmen, daß nach Römer 10, 9 das zentrale Bekenntnis des Paulus der Mythos von Tod und Auferstehung des himmlischen Kyrios war. Die ganze Deutung der Frage gewinnt ein anderes Gesicht, wenn man die Rede des Paulus nicht vom geschichtlichen Jesus-Christus her, sondern so, wie ich es oben in bezug auf 1. Korinther 15 ausgeführt habe und wie es auch die Meinung W. Boussets bestätigt, daß Paulus den „Namen" nur mythisch versteht. Ich erinnere dazu auch nochmals an das angeführte Wort von Wetter: „Der Christ macht eine mythologische Tat gegenwärtig." Es gilt dann für die Grundanschauung des Paulus dasselbe, wie ich es später für das 4. Evangelium darlegen werde.
Es ist durchaus nicht notwendig, daß eine solche Tat sich geschichtlich ereignet hat. Sie *kann* historisiert werden, wie das im Serapiskult und ohne Zweifel auch im Christentum geschehen ist. Sie kann auch wirklich einen geschichtlichen Hintergrund haben, oder vielmehr sie muß, wenn sie Bedeutung haben soll, einen solchen in jedem Menschen gewinnen, der sie als Deutung seines Lebenssinnes annimmt. Das Primäre ist aber nicht die Geschichte (als Stütze des kirchlichen Dogmas), sondern der ewige, kosmische, im Mythos bildhaft erfaßte Vorgang als Ausdruck einer rhythmischen und zyklischen Weltordnung.
Es ist die Hauptabsicht dieses Buches, die Abkehr sowohl von der Historisierung als von der Vergegenständlichung religiöser Erlebnisse zu begründen. Ich wiederhole, eine Enthistorisierung ist notwendiger als eine Entmythologisierung. Vielmehr ist eine Rückkehr vom rationalen zum mythisch-mystischen Erleben des Weltsinnes zu fordern. Auch die Wissenschaft ist heute zu der Erkenntnis gekommen, daß die letzten Deutungen der Lebensvorgänge nur noch symbolisch möglich sind.

Die ganze vorderasiatische, ägyptische und hellenische Welt war erfüllt von Kyrioskulten, gebunden an rein mythische Namen wie Osiris, Attis, Isis, Dionysos, Serapis, Hermes, Poimandres, Toth und die hohen griechischen Götter und Göttinnen. „Jeder syrische Bettelmönch redet schlankweg von seiner Kyria, der zu Ehren er seine Bettelfahrten unternimmt . . . Die Simonianer (eine gnostische Sekte) sammeln sich um den Kyrios Simon und die Kyria Helena (gleich Selene-Mond)“ (98). „In dieser Atmosphäre ist das antiochenische Christentum und das der übrigen hellenistischen Gemeinden (die schon vor dem Auftreten des Paulus bestanden) geworden und gewachsen. In diesem Milieu hat sich die junge christliche Religion als Christuskult gestaltet ... Den vielen Herren der hellenistischen Kulte hat die junge christliche Religion ... den einen Kyrios Jesus Christus gegenübergestellt“ (99). Hierzu Weiteres in den Anmerkungen I–III S. 118 a-d.
Es erhebt sich also die Frage, auf welchem Wege dieser Christuskult in die hellenistischen und gnostischen Gemeinden eingedrungen ist. Offenbar nicht durch Paulus allein, wie er selbst (1. Korinther 1, 12 und 3, 4) erwähnt; denn es gab in jener Zeit zahlreiche Sekten und Wanderprediger, die ähnliche Gedanken und Kultformen pflegten und verbreiteten. Ob Apostel 11, 19 und 27 den richtigen Anlaß zur Gründung der Gemeinde von Antiochien angibt, mag dahingestellt bleiben.
Ob die Formel „im Namen Jesu“ sich auf eine hebräische Gottesgestalt bezieht, wie es W. B. Smith auf Grund eines ägyptischen Zauberpapyrus annimmt (es heißt dort: „Ich beschwöre dich bei dem Gott der Hebräer Jesus“), und ob dieser Gott schon vorchristlich etwa in der Sekte der Essener verehrt worden sein konnte, ist schwer nachzuprüfen. Der betreffende Papyrus ist übrigens erst aus dem 3. nachchristlichen Jahrhundert (Smith S. 37). Smith gibt auch noch andere Hinweise für den vorchristlichen Ursprung der Sekte der Nazaraioi (Nazarener) aus einem Ketzerbericht des Epiphanius (ebenda).
Die Theologen lehnen diese Deutung von Smith ab. Bousset deutet (S. 89) an, „der heilige Kultname des alttestamentlichen Jahve, der über dem Kult in Jerusalem waltet, erscheint hier übertragen auf den neuen Kyrios“. Auch Smith leitet die Bezeichnung Nasarya von dem hebräischen Gottesnamen Yah ab. Der jüdische Ursprung ist also

wohl noch anzunehmen. Eine Formel wie Apostelgeschichte 26, 9: „Gegen den Namen des Jesus des Nazoräers" erinnert immerhin an die Deutung von Smith. Über die Bedeutung der Namensnennung von Heroen oder Göttern in der griechischen Frömmigkeit habe ich nur Andeutungen bei Rohde finden können (Psyche 1 S. 174, Anm.). Beachtenswert ist eine Bemerkung von Bousset über zwei Auffassungen im Anfang der Entwicklung des Christentums: „Auf der einen Seite steht die paulinisch-johanneische, in der Gnosis sich fortsetzende Auffassung des Christentums als Erlösungsreligion ... mit der Tendenz zur Mythologisierung der Person Jesu, auf der andern eine im Grunde recht rationale Auffassung, für die ... alles Historische eigentlich nur als Beweismaterial für die ewige Wahrheit des Christentums in Frage kommt" (333). Diese nennt er „entschränktes Judentum".

Das bestätigt in gewissem Sinne die hier vertretene Ansicht, daß eine nichtjüdische mythologische und eine jüdische rationale Richtung einander entgegenstehen. Wir meinen, wenn schon etwas als „ewige Wahrheit" anerkannt wird, bedarf diese dann noch eines Beweises aus dem Zeitlichen? Ich erinnere nochmals an die oben (S. 9) angeführte Äußerung Bertrams: „Religion und Geschichte sind zwei Größen, die sich schlechthin ausschließen." Es liegt also in der zweiten vom Judentum herkommenden Richtung nicht „eine Mythologisierung geschichtlicher Tatsachen" vor (sofern diese wirkliche Tatsachen sind), sondern umgekehrt eine Historisierung mythischer Tatsachen (die an sich unbezweifelbar sind), die als solche schon Ewigkeitscharakter haben.

So ist auch die Bemerkung Boussets (S. 203) in gleichem Sinne zu beurteilen: „In der gnostischen Erlösungstheologie tritt der Mythos ganz und gar an die Stelle des Historischen. Die Entwicklung, die mit Paulus begonnen hat, vollendet sich hier mit unheimlicher Geschwindigkeit." Nein, was hier vom christlich-theologischen Standpunkt aus als unheimliche Geschwindigkeit bezeichnet ist, erklärt sich ohne Schwierigkeit wohl daraus, daß der Mythos vom Erlöserheros, vom herabgekommenen Gottessohn jedenfalls in den gnostischen Systemen das Primäre war und nicht erst mit Geschwindigkeit sich an historische Geschehnisse anheften mußte. Der Prozeß war wohl im jüdischen Raum umgekehrt: an das aus dem Osten angeeignete Mythische mußte sich aus rationalen Gründen ein histo-

rischer Beweis anheften. Das ebenso hervorragende Werk Boussets über die Gnosis ist Beweis genug für meine These vom Primat des Mythischen.

Die Theologen beschäftigt zur Zeit die von Rudolf Bultmann aufgeworfene Frage der „Entmythologisierung neutestamentlicher Verkündigung". Bultmanns Gedanken dazu und die Äußerungen anderer bedeutender Theologen sind zusammengefaßt in einem Buche „Kerygma und Mythos" (zu deutsch Kanzelrede und sagenhafte Bildrede), ergänzt in einer Reihe von Bänden. Es kann nicht meine Aufgabe sein, als Laie in ein theologisches Gespräch einzutreten und ausführlich zu dem Inhalt des wertvollen Buches Stellung zu nehmen. Es ist aber zukunftswichtig, einiges ganz Wesentliche zu den Grundlagen der Kirche hier darzulegen. Es geht ja sowohl den Theologen als mir um die Frage der Wahrheit.

Ich habe schon 1947 Denkschriften zur Erneuerung der kirchlichen Verkündigung führenden Theologen vorgelegt. Warum sie keine Beachtung finden konnten, werden die folgenden Ausführungen deutlich erkennen lassen. Als Auftakt sei aber der folgende Brief eines angesehenen Theologen mitgeteilt, der einzige, der mir auf die Vorlage an fünf Stellen als sachbezogene Antwort zugegangen ist:

„Ich habe Ihre Ausführungen mit großem Interesse gelesen und stimme der Art völlig zu, in der Sie die Erscheinungen der Geistesgeschichte den beiden Linien: Glaube an einen persönlichen Gott und ontologisches Denken zuordnen. Sie haben völlig recht, daß der Personalismus im Gottesgedanken aus dem Alten Testament stammt – er macht das Einzigartige der biblischen Gottesoffenbarung aus und gehört zu den wesentlichen Stücken, durch die Altes und Neues Testament zu einer Einheit zusammengeschlossen sind. Auch das ist absolut richtig, daß zu diesem Personalismus die Geschichtlichkeit Gottes und seiner Offenbarung unabtrennbar hinzugehört. Die Mystik gehört ebenso entschieden auf die andere, personfeindliche und ungeschichtliche Seite, und von ihr ist Eckhart bestimmt, bei Boehme, Goethe, Hölderlin, Herder und Schiller bildet sie einen mehr oder weniger starken Einschlag. Nicht verstehen kann ich, wieso Sie das Personale mit dem Rationalen gleichsetzen. Es ist kein Zweifel, daß die Mystik unvergleichlich viel rationaler ist als der biblische Glaube an einen persönlichen Gott, um den immer

das unauflösbare Geheimnis des persönlich und geschichtlich Einmaligen ist und der sich zu aller Spekulation spröde verhält.
Bei weitgehender Gleichartigkeit der geschichtlichen Analyse sind nun aber Ihre und meine geschichtliche Stellungnahme und die Auslegung des Neuen Testaments, auf die sie sich stützt, so diametral entgegengesetzt, daß wir uns schwerlich verständigen und näherkommen werden. Ich habe Sie durch meinen Vortrag, Sie mich durch Ihren Brief nicht überzeugt, und es wird zweifellos auch nach dem ausführlichsten Gespräch immer noch so sein, daß Sie die Versöhnung von Göttlichem und Menschlichem für eine übergeschichtliche Gegebenheit halten, ich dagegen für eine in der Geschichte vollzogene Gnadentat des persönlichen Gottes.
Es ist mir sehr wertvoll gewesen, durch Ihren Brief den mir entgegengesetzten Standpunkt in einer so konsequenten und durchdachten Ausprägung kennenzulernen. Aber ich glaube, wir müssen uns damit abfinden, daß jeder von uns den Kampf seines Lebens an *seiner* Stelle kämpft und daß die Orte, an denen wir stehen, auf den entgegengesetzten Fronten liegen ..."
Dieser äußerst wertvolle und dankenswerte Brief bringt mit voller Klarheit und Präzision die wesentlichen Unterschiede zwischen kirchlicher und nichtkirchlicher Frömmigkeit zur Formulierung. Zu der Frage der Personifizierung und des Rationalismus bemerke ich kurz: Es gibt mythische und rationale Personifizierung. Jene überträgt das Ich-Du-Verhältnis als ein Verhältnis der inneren und innigen Nähe und Wesenbeziehung auf alles Umweltliche als ein gleich Lebensmächtiges und Gottwesentliches: Mensch, Tier, Pflanze, Himmel und alle Machterscheinungen oben am Himmel und unten auf der Erde, geistig und unterweltlich. Das Wesentliche ist hier das Erlebnis der Lebensmächtigkeit in allem, selbst im „Leblosen".
Die rationale Personifizierung dagegen überschreitet dieses seelisch-lebendige Verhältnis zum Lebenscharakter der Welt und Natur und vergegenständlicht, „entfremdet" alles Erscheinende (Seiende), beim Menschen als rationalem Individuum angefangen, so daß nun alles dinghaft (objektiv), zählbar wird, worin dann eben die rationale (verstandesmäßige) Erfassung statt der rein bildhaften (erlebnismäßigen) liegt. Daß diese rationale Vergegenständlichung dann auch auf alles Geistige (Begriffs- und Ideenrealismus) und „Transzendente" (Gott, Jenseits usw.) übertragen wird, das ist das, was im

Brief als nicht verstehbar bezeichnet ist. Ludwig Klages hat den rationalen Charakter aller *Vergegenständlichung* wohl am schärfsten philosophisch herausgestellt.
Wir sehen also sofort vor uns den Gegensatz zwischen Mythos und Ratio (bildhaftem Sagen und realer Verdinglichung). Die Mystik ist die geradlinige Fortsetzung des Mythos, insofern sie jede Vergegenständlichung und Historisierung ablehnt und nur das reine, dynamische Sein einerseits und das innerlich-innige „Verhältnis" im Sinne eines Einsseins mit allem „Lebensmächtigen" anerkennt. Sie ist darin grundsätzlich antirational, trotz der philosophisch-scholastischen, begrifflich scharfen Formulierung bei M. Eckhart. Begriffliche Klarheit ist noch nicht Rationalismus. Daß es sich um eine ontologische Deutung handelt, ist nur insofern wesentlich, als allem existentiellen „Sein" göttlicher Charakter zugesprochen wird, oder umgekehrt, als „Gott" das Sein-können von allem in der Welt und das „Sein im Ganzen" ist (vgl. Meister Eckhart „Gott ist das Sein").
Auch dieses Einssein alles Lebendigen ist ein „Verhältnis" (Liebesverhältnis) des Einzelnen als dem „Sohn" oder „Gesandten" zum allheitlichen schöpferischen Leben als dem Sender oder Sende-„Vater", wie es M. Eckhart und der Wesenscharakter des 4. Evangeliums uns anbieten und wie es Hölderlin in wunderbarer Schönheit sowohl im Hyperion als im Empedokles geschildert hat. Auch Rilke und andere Dichter haben dieses unmittelbare Liebesverhältnis erlebt und „gesagt". Das ist noch echter Mythos, der auch in der Gegenwart noch möglich ist, und das ist echte Wahrheit, weil es ein Verhältnis zur Wirklichkeit ist und nicht ein historisierter Mythos.
Es ist nun zunächst festzustellen, was die Theologen des vorliegenden Buches („Kerygma") unter Mythos verstehen. Bultmann selbst sagt: „Der eigentliche Sinn des Mythos ist nicht der, ein objektives Weltbild zu geben; vielmehr spricht sich in ihm aus, wie sich der Mensch in seiner Welt versteht ... Er redet vom Unweltlichen weltlich, von den Göttern menschlich." Anmerkung dazu: „Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint" (23).
Das ist leicht erkennbare theologische Sprache. Diesen Unterschied zwischen Göttlich und Weltlich kannte die Antike nicht. Nie ist es anders gesehen worden vom mythischen Menschen als so, daß alles,

was der Theologe von heute als „weltlich" bezeichnet, sowohl Dinge als Geschehnisse als Werte, eben als „göttlich" in irgendeinem Grade, oder wie ein anderer religionsgeschichtlich technischer Terminus lautet, als „magisch" (ich habe oben gesagt: „lebensmächtig") erlebt wurde (*er*-leben gleich aus dem Leben heraus vernehmen). (Eine glänzende Darstellung dieser Problematik bietet das Büchlein von Mircea Eliade: „Das Heilige und das Profane", Hamburg 1950). Diese Art, Leben zu erleben und es als göttlich zu werten und zu verehren, das ist das Wesen mythischer und mystischer Frömmigkeit, die allerdings „diametral" verschieden von der dogmatischen, historisch und personenhaft gebunden ist. Es geht also nicht um weltliche, menschliche Darstellung von Göttlichem, sondern umgekehrt um Hinaufhebung des Weltlich-Menschlichen ins Göttliche (vgl. W. F. Otto „Theophania", S. 60).

Professor Dr. Julius Schniewind tritt dem Wesen des Mythos um einen Schritt näher: „Mythologisch nennen wir eine Vorstellungsweise, in der das Unanschauliche als anschaulich erscheint" (87). Die Bultmannschen Begriffe „Unweltlich, göttlich, jenseitig" hält er nicht für geeignet. Er betont daher sehr richtig, daß wir dem Mythos gar nicht entgehen können, da alle unsere sprachlichen Bezeichnungen der Umwelt ein bildhaftes Erfassen von Wirklichkeiten sind. Auch Gott sei in Gefahr, als Vorstellung ein Mythos zu werden. Auch hier scheint es mir eher umgekehrt zu liegen, insofern gerade das Anschauliche als ein Gottheitliches, Unanschauliches, erlebt wird, so daß die welthaften Erscheinungen der Mythos (das Symbol) für das geheime, sie wirkende und *als sie* sich dem Erlebenden Zeigende sind. Die „Gefahr" ist nicht die Mythisierung der Gottesvorstellung, sondern die rationale Vergegenständlichung.

Professor Dr. Helmut Thielicke beruft sich auf J. J. Bachofen und redet vom „mythischen Symbol". Er beruft sich weiter auf eine vortreffliche Definition des Mythosbegriffs bei Alfred Jeremias (vgl. unten) und anerkennt ein „reales Fundament als dem mythischen Bericht zugrunde liegend" (196 f.). Das wird wohl dem Wesen des Mythos grundsätzlich gerecht, vermag aber die theologischen Bedingungen eines religiösen Verhältnisses noch nicht zu erfüllen. Wenn Thielicke dann (209) noch weiter anerkennt, daß „das mythische Symbol im Unterschied zu aller sonstigen Rede eine *totale Sicht* seines Gegenstandes enthält", so ist ernstlich zu fragen, was

die Kirche und der Theologe außerdem noch fordert und warum sie sich *nicht* mit dem Mythos begnügt, sondern, wie Thielicke sagt, „der Faktizität"bedarf.
Ich möchte nur, ehe ich fortfahre, das Wesen des Mythos noch dahin kennzeichnen, daß ich sage: „Mythisches Erleben ist eine Schau und Erkenntnis eines geheimen „göttlichen" Wirkens im „Anschaulichen" (d. h. in allem Erscheinenden am Himmel und auf der Erde). Zu sagen, das sei eine Vergottung (oder „Vergötzung") der Natur, ist eine völlig unpassende Hereinmischung des christlichen Gottesbegriffes, der mit dem mythischen Erlebnis nicht das Geringste zu tun hat. Das in der mythischen Schau erfaßte geheime Wirken suchen wir mit der Begriffsbestimmung „schöpferisch" und demgemäß „göttlich" zu erfassen mit der Maßgabe, daß dieses Geheime oder Göttliche nicht etwa *in* den Erscheinungen lokalisiert ist (pantheistisch oder pan*en*theistisch. wobei der alte gegenständliche Gottesbegriff noch heimlich mitwirkt), sondern ihr unmittelbares *Wesen* ist, so wie etwa M. Eckhart sagt: „Die Wesensform (der Christos-Logos) ist in den Abgründen, in der Mitte, im Herzen der Materie, nämlich in ihrem Wesen gleichsam unerkannt verborgen; denn das Wesen der Materie ist ihre Möglichkeit" (Expositio 122). Das ist eine Formulierung, die sowohl dem ursprünglichen reinen Mythos als dem heutigen Stand der Wissenschaft gerecht wird. Hier erscheint das Schöpferisch-Göttliche nicht bloß *in* allem, sondern *als* alles. Kein Philosoph hat je treffender das Wesen der Seinsdynamik zu einer Zeit ausgedrückt, wo das Wesen der Materie als Energiezustand noch lange nicht erkannt war.
Bultmann glaubt zunächst das mythische Weltbild in seiner Dreischichtigkeit (Himmel, Erde, Unterwelt) als nicht mehr zeitgemäß ablehnen zu sollen. Das geht aber am Wesentlichen vorbei, das gar nicht in diesem gewiß überholten äußeren Augenschein besteht, sondern in einem Gleichlauf des kosmischen Lichtschicksals und des menschlichen Lebensschicksals. Das ist noch nirgends klar erkannt worden. Nur insofern ist der Mythos ein „Selbstverstehen des Menschen", und zwar auf dem ewigen, leuchtenden, überirdischen (kosmisch-himmlischen) Hintergrund des Mond- und Sonnenschicksals und des Himmelsumschwungs ins ganzen: Das himmlische Licht als das Göttliche muß vorübergehend schwinden (leiden, sterben), um dann in neuem hohem Glanze wiederzuerstehen (Auferstehung, Ge-

burt, Wiedergeburt, Auffahrt am Himmel). Das allein ist der „anschauliche“ Hintergrund und der tiefe Sinn des mythischen Weltbildes und alles darauf bezüglichen mythischen Sagens, möge es einen Namen tragen, welchen es wolle: Logos, Hermes, Dionysos, Christos u. v. a.

Es ist schlechterdings nicht zu verstehen, warum dieser ewige himmlische „Realitätsgrund“ nicht als religiöses Fundament sollte genügen können, warum an seine Stelle ein zeitgeschichtliches Faktum und daneben ein abstrakter (weder realer, noch mythischer) Jenseitshimmel treten soll, anstatt den Blick zum wirklichen Himmel und (noch mehr als das bloße Gefühlserlebnis Kants) seinem Licht-*schicksal* zu erheben. Das wäre ein in ewigen Tiefen verwurzelter Glaube. Aber eine materialistisch-mechanistische Wissenschaft auf der einen, eine rein geistige-abstrakte Religiosität auf der andern Seite haben das natürliche Bild entweiht und es ihm fast unmöglich gemacht, religiöser Hintergrund zu sein, d. h., die Welt wieder heilig, göttlich zu schauen.

Die „Vergötzung“ liegt nicht auf der mythischen Seite, sondern dort, wo man den „gedachten“ (M. Eckhart) Gottesbegriff zum religiösen Gegenstand macht, ein rationales Phantom anbetet und von ihm Hilfe erwartet oder Strafe fürchtet. Damit erst ist der Mythos verlassen, verkannt, entwertet, seines Herzens beraubt. Die Kirche *will* ihn gar nicht mehr, weil nach theologischer Meinung allem Mythischen (Sagen und Märchen) die „Tatsächlichkeit“ (Faktizität) fehlt, und wo diese als „Realitätshintergrund“ wohl oder übel anerkannt werden muß, genügt sie nicht. Die Kirche erklärt alles Mythische als „Heidentum“, als Unglaube, als Abgötterei. Die historische „Christustatsache“ ist ihre unerläßliche Forderung, nicht anders als der reale Persongott. Das eben nenne ich religiösen Rationalismus.

Bultmann fühlt und sieht diese Unwahrhaftigkeit und möchte einen Weg der Heilung finden. Sein Weg ist aber der verkehrte. Der entscheidende Unterschied zwischen Kirche und vorchristlicher Frömmigkeit besteht ja darin, daß jene sich an ein historisch einmaliges Ereignis bindet und es mit mythologischen Resten der vorchristlichen Zeit, die dann ebenfalls als historische Geschehnisse geglaubt werden sollen, in unmöglicher Weise verkettet, während die vorchristliche Frömmigkeit keinerlei historische Begründung anerkennt. Es geht hier eben nicht um eine „Entmythologisierung“ des Religiösen,

sondern vielmehr um seine radikale Enthistorisierung, Thielicke hat völlig recht, wenn er (Der Glaube der Christenheit S. 283) sagt: „Es gibt Aussagen . . ., die man nicht mehr im Stile wissenschaftlicher Unmittelbarkeit vorzutragen vermag, sondern für die man sich mythologischer Kategorien bedienen muß, um sie adäquat auszudrücken. Es geht hier um eine Hintergründigkeit der Welt, der gegenüber kein unmittelbares ‚Von Angesicht-zu-Angesicht' gilt, sondern wo es der Indirektheit der symbolischen Spiegelung bedarf." Thielicke haftet trotzdem am Historischen.
Bultmanns Frage lautet: „Entsteht unser Glaube an Christus anders als durch die Begegnung mit Jesus und seinem Wort als mit einem Menschen und mit einem menschlichen Wort, durch die Begegnung mit dem Kreuz?" (Gemeint ist das historische Kreuz. Verf.) Oder entsteht der Glaube durch die Begegnung mit der mythischen Gestalt eines die Züge der Gottheit an sich tragenden Wundermannes?" Auf die radikale Verneinung der letzteren Frage kommt es Bultmann an. Anders gesagt, die christliche Religion soll sich an die Tatsache knüpfen, daß einmal ein Mensch ans Kreuz mußte, weil solche, die ihn nicht verstanden, ihn aus der Welt schaffen wollten.
Das mag nun geschichtlich wohl sich ereignet haben; aber die Bedeutung von etwas Einmaligem kann nur darin liegen, daß es Allgemeingültigkeit beanspruchen kann. Andernfalls ist es eine zufällige und vergängliche Einzelheit im Weltgeschehen. Märtyrer für eine „Wahrheit" hat es in der Geschichte der neueren Menschheit (vielleicht mußte man sagen: des Christentums!) schon viele gegeben, christliche und nichtchristliche, ohne daß ihr Tod Anlaß für eine Religionsgründung oder Grund für eine religiöse Wahrheit geworden wäre. Die religiöse Wahrheit hat im Mythos ihren totalen und allgemeingültigen Ausdruck gefunden. Geschichtliche „Faktizität" (Thielicke) wird sie und kann sie allgemein und in jedem Menschen werden, nicht bloß in einem einzigen, der zudem nur einzigartiger, halbmythologischer Gottmensch, nicht gewöhnlicher Mensch ist, wenn er auch „Fleisch" geworden sei. Das „Christusgeschehen" ist *nicht* ein historisch einmaliges, sondern ein zum Wesen (zur Grundstruktur) des Weltgeschehens gehöriges Urschicksal und insofern ein Erlebnis und zugleich ein Erleidnis jedes Menschen, der sein Wesen in dieser Sicht erkennt, eine Ur-Idee und ein Ur-Mysterium kosmisch begründet.

Gewinnt aber ein Geschehen Allgemeingültigkeit, so kann es nur entweder ein Naturgesetz oder ein Mythos sein. Denn der Sinn des Mythos ist eben nichts anderes als seine Allgemeingültigkeit auf kosmischem Hintergrund. Es ist eben zu beachten, daß auch hinter dem Mythos insgeheim die Naturordnung steht, das heißt, daß der Mythos einen kosmischen ewigen Vorgang im Bilde schildert. Dieser Vorgang ist im Urmythos das Schicksal des himmlischen Lichtes und des daran gebundenen, daraus strömenden Lebens der Welt oder wenigstens des Lebens der Erde. Dieses Schicksal ist ein ewig tragisches in mehrfacher Hinsicht: Unausweichlichkeit des zyklischen Rhythmus von Lichtherrschaft und Dunkelherrschaft, von Leben und Tod, von Untergang und Aufstieg, von Aufbau und Abbau usw. Es ist aber zugleich auch ein ewig sieghaftes, insofern als weltordnungsmäßig das Licht immer wieder die Finsternis besiegt, den scheinbaren Tod überwindet, auf jeden Abbau (oder Zerstörung, Vernichtung) wieder einen Aufbau aus den Elementen folgen läßt, auf jeden Not- oder Kreuzweg wieder eine Erlösung, eine Auferstehung und Auffahrt zum königlichen Schlosse sicher in seinem ewigen Mutterschoße birgt. Das ist kein Dualismus, sondern die kosmische Urpolarität.

Dieser kosmische Mythos ist auch das Thema der Unsterblichkeitshoffnung im Sinne eines geheimen Wissens um die Ewigkeit des Lebens an sich und zwar zunächst jenseits von individuellen Wünschen als ein Wiedereinswerden mit dem himmlischen Licht (der Götterweg Indiens). Er ist weiterhin die Wurzel und der Grund eines echten Lebensglaubens, der nichts mit der „gläubigen" Annahme dogmatischer Lehren zu tun hat, sondern einzig und allein das Wissen um den ewigen Rhythmus, ja um den ewigen Sieg des schöpferischen Lebens über seinen Abbaupol ist.

Das übliche Gerede von Fruchtbarkeitsmythen und Vegetationsgöttern betrifft etwas Sekundäres, eine bloße Folgeerscheinung. Es kommt aber auf das Primäre an, auf den zugleich tragischen und sieghaften Grundcharakter des Lebens der Welt, auf dessen Hintergrund der Glaube an den Sinn des schöpferischen Charakters des Weltgeschehens erst aufleuchten kann. Es kommt auch nicht, wie Bultmann meint, darauf an, ob das dreistockige Weltbild der mythischen Zeit (Himmel, Erde, Unterwelt) heute noch ernst genommen werde. An dem tragischen Grund der Welt vermag auch das

moderne Weltbild nichts zu ändern. Das „dreistockige“ Weltbild war selbst ein Mythos und als solcher ein ewiges Erlebnis. Denn das Licht erlebt heute noch seinen Untergang und Wiederaufstieg, und heute noch geht das Schicksal des Menschen, ausgedrückt in Geburt und Sterben, denselben Weg und wird ihn ewig gehen.
Der Mythos von der „Höllenfahrt“ ist darum ebenso von schicksalhafter Bedeutung wie der von der „Himmelfahrt“, wenn man nicht die dogmatisch geforderte Sinnlosigkeit begeht, ihn als reale Historie eines leibhaftigen Menschen zu „glauben“. Der Mensch erlebt dieses Schicksal mit, nicht allein in seiner Stimmung und seinem Lebensrhytymus, sondern auch in seinem Lebensgang als die allgemeine Tragik von Not und Glück, von Ringen und Erfolg, von Unterdrückung und Freiheit, von Schuld und neuer Tat.
In diesem Gleichlauf von kosmischem und menschlichem Schicksal liegt einerseits die Wurzel des Mythos vom göttlichen Urmenschen, dem Gott Anthropos oder Osiris oder Purusha oder Christos oder Dionys oder sonstwie; andererseits das Ergreifende des mythischen Dramas vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottessohn, das ewig am Himmel sich abspielt als das Schicksal des himmlischen Lichtes. Dieser „Gottessohn“ ist die göttliche Wesenheit des Menschen und aller Natur, der Gottheitscharakter alles Geschehens und nur insofern im mythischen Bilde „Sohn“, als er bzw. jede Erscheinung und Gestaltung des Schöpferischen in die Wirklichkeit „geboren“ worden ist, oder wie das 4. Evangelium sagt, „gesandt“ worden ist. Als solcher ist er die Verkörperung des Logos, des Weltgeistes, der nie und nirgends bloß Geist ist, sondern stets nur in seiner „Epiphanie“, sozusagen materialisiert, „offenbar“ wird. Darum ist er auch nirgends nur Materie, sondern stets „Wirklichkeit gewordenes Wirken“.
Aber Bultmann läßt ja auch den Mythos gar nicht fallen. „Kreuz und Auferstehung sind als ‚kosmisches‘ Geschehen eine Einheit .. indem sie zusammen das ‚kosmische‘ Ereignis sind, durch das die Welt gerichtet und die Möglichkeit echten Lebens beschafft ist.“ Man beachte sehr wohl, die Anführungszeichen bei den beiden Worten kosmisch stammen von Bultmann und sagen aus, daß er das Wort ganz anders versteht als in bezug auf einen naturkosmischen himmlischen Vorgang. Anders gesagt, das Kreuz ist für ihn eine historische Realität, die Auferstehung ein allegorisches Bild und

als solches ein Gegenstand des „Glaubens". Beides steht noch in Beziehung zu Sünde und Schuld, zu Gericht und neuem Leben.
Ob die Welt durch diese Glaubenstatsachen von Kreuz und Auferstehung und durch die darauf gebaute christliche Kirche und ihre Predigt wirklich zu neuem Leben gekommen ist, das etwa höherwertig wäre als das Leben der vorchristlichen Völker, ist eine Frage, die wir lieber nicht beantworten wollen. Daß aber diese „Entmythologisierung" den Mythos doch nicht glaubt entbehren zu können, ist ohne Zweifel eine Halbheit. Bultmann meint weiter: „Die mythologische Rede hat den Sinn, die Bedeutsamkeit der historischen Gestalt Jesu und seiner Geschichte, nämlich ihre Bedeutung als Heilsgestalt und Heilsgeschehen zum Ausdruck zu bringen. Darin hätte sie ihren Sinn, und ihr objektivierender Vorstellungsgehalt wäre preiszugeben."
Das war auch nie der Sinn eines Mythos, als objektiv historisches Geschehen aufgefaßt zu werden. Diesen Widersinn hat nur die Kirche und ihr rationaler Geist der Menschheit aufgedrängt. Der Sinn des Mythos ist immer nur der, den objektiv naturkosmischen Vorgang des welthaften Geschehens überhaupt und des darin tief und unerschütterlich verwurzelten Glaubens an die Lösungsmöglichkeit aller Tragik bildhaft darzustellen. Solche Mythen haben ja auch keine Priester und keine Kirche erfunden, sondern das schauende und dichtende Volk der Urzeit, weil es nur so in jener noch nicht rational verdorbenen Zeit sein Erleben zum Ausdruck bringen konnte.
Gerade die „Höllenfahrt" (Helfahrt, Hadesfahrt), der schicksalhafte Durchgang des Lichtes in mythischer Personifikation durch die Unterweltmacht und der siegreiche Kampf dieser Lichtmacht mit der Dunkelmacht, des „Gottes" mit dem „Teufel", des Lebens mit dem Tode ist ein wesentlicher und entscheidender Zug im Mythos wie in der Wirklichkeit. Der ganze hohe Mythos des Christosgeschehens ist nicht im geringsten etwas anderes als das Osiris- oder Dionysos-Geschehen. Beides ist ein Schicksalsmythos, ja *der* Schicksalsmythos Gottes (wenn Gott das Leben der Welt ist) *und* seines „Sohnes" Mensch. Nur daß der heutigen Welt der Sinn für einen Mythos völlig abhanden gekommen ist, fast ebenso sehr wie der tiefe Ernst der Verantwortung, der in diesem Schicksalsmythos verborgen ist.

Ob die Erde selbst in einer oder zwei Milliarden Jahren ihren Tod sterben wird und dann aller Sinn für sie und uns aufhört, kann und darf uns nicht im geringsten kümmern. Denn solange als die Erde besteht, haben Menschen ein höchstes Interesse daran, an Sinn und Sieg zu glauben und Sinn und Wert zu schaffen. Denn ein Leben in Sinnlosigkeit ist völliger Nihilismus und absolute Verzweiflung.
Es ist ein tragisches Verhängnis, daß das Christentum eine Entwicklung genommen hat, die mythisches und historisches Geschehen unheilvoll vermengt und im Dogma zur starren Form gegossen hat. So sagt auch Bultmann selbst: Historisches und Mythisches sind hier eigentümlich vermischt ... Es ist keine Frage, daß das Neue Testament das Christusgeschehen als ein mythisches Geschehen darstellt. So kann theologisches Denken selbst in geistig offensten und bedeutendsten Köpfen nicht mehr zur Ursprünglichkeit zurückfinden. Thielicke hat, wie eben schon angedeutet, unter Berufung auf Bachofen klar erkannt, daß allein der Mythos im Unterschied zu aller sonstigen Rede eine *totale* Sicht seines Gegenstandes enthält (Kerygma, S. 209), das heißt, daß nur der Mythos das Geschehen erlebnismäßig zur Darstellung bringen kann, während jede rationale Formulierung abstrakt unwirklich, kalt und starr bleibt.
Aber auch Thielicke ist als Theologe mit der Meinung belastet, der Mythos (Kreuz und Auferstehung z. B.) werde „durch eine geschichtliche Faktizität schlechterdings überboten und in ein neues Licht gerückt" (Kerygma, S. 192). Er redet von „einer mythischen fata morgana statt eines real fixierbaren Punktes im geschichtlichen Gelände (die Christustatsache)". Ja er fürchtet, „eine beängstigende Eliminierung des Geschichtlichen" und hält es für ausgemacht, daß „Kreuz und Auferstehung zu Momenten des Selbstverstehens nur werden können, wenn ich meine Existenz auf das geschichtliche Einfürallemal der Jahre 1–30 beziehe". Nein! So notwendig das für den kirchlich und theologisch Erzogenen sein mag (infolge dieser Erziehung), *an sich* ist es nicht notwendig. Das beweisen eindeutig die großen Mysterienreligionen, gegen die sich das Christentum im werdenden Dogma und der über die ursprünglichen Mysterien siegenden Bischofskirche und schließlich als Staatsreligion mit rücksichtsloser Einseitigkeit durchgesetzt und hernach mit blutiger Ketzerbekämpfung seiner irdischen Mission die Krone aufgesetzt hat.

Aber diese Mysterienreligionen bestehen ja nun nicht mehr. Darum geht es solcher unwahr historischen Bindung gegenüber um das ehrliche Denken und um ein neues Erleben der Natur und des menschlichen Schicksals, das wieder eine wahre und unumstößliche, auch für die Masse zugängliche Begründung des menschlichen Verhältnisses zur Tragik des Lebens gewähren kann, wenn eine von der Kindheit her beginnende Erziehung dieses Verhältnis anbahnt.
Im übrigen vergißt Thielicke etwas Wesentliches und Entscheidendes. Gewiß muß der Mythos, das heißt die ewige Wahrheit, zur geschichtlichen Faktizität werden, aber nicht nur einmalig, sondern als die Botschaft an *alle*, an die Menschheit. Erst in der geschichtlichen Allgemeingültigkeit des mythischen Bildes wird sein ewiger Gehalt Wirklichkeit, genau so, wie das Göttliche selbst erst in seiner Weltwerdung und Menschwerdung Wirklichkeit geworden ist und ewig wird. Ohne diese Wirklichwerdung ist weder der Mythos noch das Göttliche als der Weltmythos zu unterscheiden vom reinen Nichts.
Historische Bindung religiösen Erlebens ist nicht bloß nicht notwendig, sie ist vielmehr religiöser Irr- und Abweg, der nur an die Bequemlichkeit des Denkens appelliert und keine Verbundenheit oder gar Einheit mit der *göttlichen Natur* mehr kennt. Religiöse Wahrheiten sind übergeschichtlich, das möchte auch das Christentum für sich in Anspruch nehmen. Darum ist es eine schwere Inkonsequenz, auf der historischen Bindung zu beharren. Der liberale Theologe hätte recht, wenn er, wie Hölderlin, den Christus als den „Bruder des Herakles“, das heißt als einen der großen Helden betrachten würde, die seit je ihren Völkern und der Menschheit die Ideale des hingebenden, heilschaffenden, kämpfenden Menschen vorgelebt haben und so in gleicher Linie standen wie die hohen Götter von Indra bis Thor.
Erst in der *allgemeinen* Möglichkeit der Geschichtlich*werdung* springt der wahre und tiefe Ernst der Botschaft vom Einssein auf als letztgründige Verantwortung vor der ewigen Schicksalhaftigkeit des Göttlichen in seiner Polarität von tiefer Tragik (auf dem Hintergrunde des Widrigen, des Schrecklichen und des „Bösen“) und höchster Erlösungsseligkeit als Aufgabe der Wertschöpfung, der Kunst und der vollendeten Hingabe an das Ewige im zeitlich Einzelnen und Vergänglichen.

Thielicke formuliert sein Ziel so: „Theologisch gilt es, den Begriff eines Mythos herauszuarbeiten, der die Faktizität der hinter ihm stehenden Geschichte zum Ausdruck bringt und sich so qualitativ von der zeitlosen Schwebelage des bloßen Symbols und der Zyklik des mythisch-heidnischen Zeitbegriffs unterscheidet" (202). Hier scheint mir ein fundamentaler Irrtum vorzuliegen. Der Mythos ist eben nicht „bloßes" Symbol, sondern die Erfassung einer überzeitlichen Wirklichkeit. Thielicke zitiert den Orientalisten Jeremias: „Der Mythos im engeren Sinne ... ist eine Geistesschöpfung ersten Ranges. Es ist die Erzählung eines himmlischen Vorgangs, der in einer bestimmten logischen Reihe von Motiven abläuft und sich bildhaft im wirklichen Geschehen widerspiegelt." Er muß daraufhin zugeben, daß „wirklich ein Realitätsgrund hinter der mythisch entstehenden Erscheinung stehe"(197).

Dieser Realitätsgrund ist derart, daß er für sich selbst schon ein „brutum factum" (102), das heißt eine höchst gewichtige Tatsache ist. Die menschengeschichtliche Beziehung zu dieser Tatsache ist die der Schicksalsverwandtschaft und -gemeinschaft, das heißt die Urtragik des Weltgeschehens ist total und strukturell, zum Urwesen der Welt gehörig, kommt also auch im Leben des Menschen zur Auswirkung. In ihr wurzelt alles Ringen des Menschen ebenso wie alles Glauben, ja alle Möglichkeit des Glaubens an Sieg, Leben und Lebensziele.

Gewiß ist es richtig, daß das Erleidnis eines tragischen Geschehens durch einen hochgeschätzten Menschen auf alle stark wirkt, die davon hören. Diese Wirkung erfolgt aber ohne Zweifel in vollkommen gleicher Weise, ob der erleidende Held eine mythische oder eine geschichtliche Gestalt ist oder war. Auch das Geschehen der Vergangenheit gewinnt mythischen Charakter, und der reale Hintergrund echt mythischen Geschehens ist bewußt oder unbewußt dem mythisch erlebenden Menschen noch lebendig. Das beweist der Eindruck, den alle Sagenhelden und alle Göttermythen gemacht haben. Es geht aber um zweierlei nicht: zuerst nicht darum, daß das eindrucksvolle Ereignis nur an *einem* Menschen *für* alle anderen geschehen sein könnte; das Entscheidende ist vielmehr, daß es als das *eine* „Göttliche" an und in jedem Menschen geschichtlich und Schicksal werden kann.

Dann aber geht es auch gar nicht bloß um das tragische Geschehen als solches (daß etwa jeder „das Kreuz auf sich nehmen" sollte), sondern einerseits darum, daß dieser Eine des christlichen Zentralereignisses gar kein gewöhnlicher Mensch, sondern ein einziger mythisch-realer (!) Got-

tessohn gewesen sein soll. Daß dieser eine Gottessohn dann auch wahrer Mensch gewesen sei, ist theologisches Dogma. Die mythische, vorrationale Zeit hat etwas Derartiges nie gefordert. Ganz anders liegt der Sinn des Geschehens, wenn ein „wahrer Mensch", z. B. der Mensch Jesus oder jeder andere Mensch, in seiner Gottnatur anerkannt würde, so daß mit der menschlichen zugleich die göttliche Natur, diese eins mit jener, oder jene *in Gestalt* der menschlichen, Leiden und Tod erfahren würde.

Der ewige Sinn des ganzen Mythos von Leiden und Sterben ist jedoch gar nicht der einfache Tod eines Menschen (auch nicht ein Märtyrertod), sondern das ewig-kosmische Schicksal, daß das Licht mit schicksalhafter Notwendigkeit in die Dunkelheit untergehen muß, noch allgemeiner gesagt, daß alles Geschehen der Welt grundsätzlich und weltordnungsmäßig (strukturhaft) *tragisch* ist, daß auch das Schöne, daß auch *„Götter"* sterben müssen. Der Glaube weiß aber, daß alles Untergehende wieder zu neuem Leben, zu neuem Lichtglanz, zu neuer Gestalt wieder ersteht (der wahre Sinn aller individualistisch mißdeuteten Wiederverkörperungslehren).

Dieses Einssein von göttlich und menschlich als allgemeingültiger Wahrheit will und kann der Theologe nicht zugeben, der in der historizistischen „Front" *gegen* Meister Eckhart und diese Deutung des 4. Evangeliums steht. Andererseits aber geht es ja auch für das kirchliche Dogma darum, daß dieser „Mensch" als „Gottessohn" durch seinen Tod die Sünde der Welt auf sich genommen habe, an sich wiederum ein Mythos, der aber konkreten Sinn erst dann gewinnen könnte, wenn der Tragende der Weltsünde nicht ein *historischer* „Gottessohn" (den es „entmythologisiert" gar nicht geben kann), sondern die in jedem Menschen Gestalt (nicht „Knechts"-Gestalt) gewordene Gottwesenheit alles Lebens wäre: Meine Gottnatur trägt mit und in mir *als* ich (das heißt als empirisch-biologische Ichheit) meine und zugleich ihre „Schuld gegen sich selbst". Ein ungeheurer Satz (dem alten Begriff eines vollkommenen Gottes gegenüber), der aber die Wahrheit für sich hat: Das Göttliche wird schuld an sich selbst in Gestalt der Menschen, es geht für sich selbst ans Kreuz, erlöst sich selbst aus seiner Schuld gegen sich selbst und ersteht zu neuem Glanz, zu neuer Tat und zu neuem Glaubenswagnis bereit als „Wiedergeborener", als ein seines Einsseins von Menschwesenheit und Gottwesenheit Bewußter.

Tatsächlich ist „Schuld" doch nur ein Nichtwissen, ein Vergessenhaben oder auch bewußte Widerspenstigkeit als der Gegensatz zum Wissen um das Einssein. Erlösung kann dann nur als das Wiederhinführen zum Wissen um das Einssein verstanden werden. Schuld wird auch von Meister Eckhart u. a. als Negation bezeichnet.

Daß es auch schuldloses Leiden von wirklichen Menschen gibt, hat die Geschichte nie schlagender bewiesen als in der historischen Gegenwart, sofern je noch ein Politiker die Geschichte religiös zu sehen und zu verstehen vermöchte. Nur wenn der Mythos des Gottesschicksals jederzeit menschliche Geschichte wird und wenn diese als göttliches Schicksal verstanden wird, ist „das Zukünftige im Glauben Gegenwart" (145).

Der fundamentale theologische Irrtum findet also gerade darin seine Korrektur, daß der Mythos als bloßes Nacherleben eines ewigen Geschehens (das durchaus nicht nur eine äußerlich mechanische „Zyklik des mythisch-heidnischen Zeitbegriffs", sondern ein weltschicksalhaftes ewiges Gottesgeschehen ist) der geschichtlichen Faktizität (Tatsächlichkeit) nicht bedarf, daß vielmehr die menschengeschichtliche Erleidnis desselben Schicksals nur die erschütternde, ergreifende Bestätigung und „geschichtliche" Einzelverwirklichung des Schicksals „Gottes" (im Weltgeschehen) ist, die entweder zum verzweifelten Untergang oder zum sieghaften Durchbruch führen kann, je nachdem der Erlebende vom Glauben getragen ist oder nicht. Vom Glauben getragen sein, heißt aber sich existenziell eins wissen mit dem Weltgeschehen, dem Gottgeschehen, dem Lichtschicksal, das nach dem erkämpften oder erduldeten „Unterwelt"-Durchgang („Wenn es die Nacht des Grams durchduldet hat", sagt Hölderlin) mit unfehlbarer Sicherheit zum Siege aufersteht. Der Theologe wird und kann das nicht so zugeben, weil ihm Welt nur Welt und Gott etwas „ganz Anderes" ist.

Darum muß auch immer wieder daran erinnert werden: Nicht daß eine andere „geschichtliche" Person (ein Gottessohn oder Märtyrer oder Gläubiger) dieses Kampf- und Siegesschicksal auch oder gar stellvertretend für mich erlebt hat, ist Gegenstand des „Glaubens", sondern daß *ich*, der Schicksalsgläubige, für dieses Erleben stark und bereit bin, das ist das Entscheidende und das Wesen des Erlösungsglaubens, den das Märchen vom Eisenhans in die Worte faßt: „Es ist so gut, als hättest du ihn schon." Märchen und Mythos sind edelste Bilder gläubiger Lebens- und Schicksalsbewältigung unter dem Leitwort: „Ich kenne keine Furcht." Aber auch das Christentum birgt einen Glauben, der total verschieden ist von dem öden Dogmenglauben der Masse.

Das Mysterium des Sich-eins-Wissens mit dem allheitlichen Leben in der Benennung der Naturmächte und des Menschen als Gott oder Götter war das Wesen der vorchristlichen und der ersten christlichen Frömmigkeit, wie Wetter und Reitzenstein es trefflich dargestellt haben. Was dem Theologen und dem ganzen priesterlich-hierarchischen System den Zugang zu diesem Mythosverstehen als einem Mysterium verbaut, das ist der alttestamentlich objektivierte, rationale Gottesbegriff mit der neutestamentlichen oder vielmehr dogma-

tischen Folgerung des historisch einzigen Sohnes dieses Gottes samt allen daran hängenden Objektivierungen transzendenter Begriffe durch Trennung von ihrer Wirklichkeit, außerdem aber die verbreitete Meinung, der „Vater" des johanneischen Jesus sei der alttestamentliche Jahve. Die Wirklichkeit und Leibhaftigkeit, die Erscheinung (Epiphanie) Gottes aber ist die lebendige Welt, im besonderen auch die leibliche Erscheinung des Menschen (vgl. Johannes 12, 45). Die katholische Lehre ist nach dem Katechismus des Bistums Rottenburg: „Gott hat Erkenntnis und freien Willen, aber keinen Leib." Das eben ist nicht allein unglaubhaft, sondern eine irrige Lehre. Die Wirklichkeit des Gottessohnes ist der Mensch; die Wirklichkeit der Seele ist der Leib mit seiner staunenswerten Organisation der Empfindungs- und Erlebnisfähigkeit; die Wirklichkeit des Jenseits ist der Ewigkeitscharakter alles Zeitlichen; die Wirklichkeit der Erlösung ist das innere Wissen um den Sieg über „Tod und Teufel", das heißt über alles Ungute und alles Vergängliche.
Transzendenz ist dann nicht mehr etwas „Jenseitiges" als vom „Diesseitigen" getrennt, wesensverschieden, nicht erreichbar. Es gibt darum auch keine Immanenz im Gegensatz zur Transzendenz. Es gibt nur das Einssein von Wesen und Erscheinung, die Gottwesenheit und Allgöttlichkeit alles Seienden als Seinsweise des Seins im Ganzen. Damit bleibt unberührt und unerschüttert die an sich selbstverständliche Erkenntnis, daß das Einzelseiende nicht das All ist, daß es aber eine ins Offene tretende *Weise* des Seins überhaupt ist. Anders gesagt, das Einzelseiende ist Inkarnation, Verkörperung, Gestaltwerdung des Allseienden in bestimmter Sonderprägung und als solche wesenseins mit diesem. Dieses Einssein und doch Verschiedensein, Verschiedensein und doch Einssein, das ist die Polarität und das Paradoxon in der religiösen Grundwahrheit: Wesen vom Allwesen und doch Sonderwesen zu sein. Der immer wiederkehrende Vorwurf der Selbstvergottung ist ein Urteil, das vom gegenständlich individualistischen Denken ausgeht, aus der auch die dogmatische Gottesvorstellung entstanden ist. Dieses Denken ist aber Selbsttäuschung und Hybris (Überheblichkeit), insofern der Mensch aus sich selbst ein reines Nichts ist und sein Sein-Können einzig und allein Gott, dem Leben der Welt, verdankt. Aller Dualismus ist Leugnung der welthaften Gottwirklichkeit.
Zu dem Begriff Immanenz soll zu allem Überfluß noch gesagt

werden: das Wesen als das „Immante" ist kein „Ding" *in* seiner Erscheinung und von ihr getrennt; diese ist eben die wesen*hafte* Er-scheinung, das Gestalt gewordene Wesen. Die Seele ist kein Ding *im* Leibe, das hinaus- oder hereinschweben könnte, sondern das Leben des Leibes, wie der Leib die sichtbare Seele ist. Gott ist kein Ding in oder über der Welt, sondern ihr schöpferisches Werden, ihr Ordnungsgefüge, ihr Sinn, ihre Wirklichkeit von innen her gesehen, wie die Welt die Gestalt Gottes von außen her gesehen ist. Alles Seiende hat Gestalt. Begriffe wie Pantheismus, Atheismus und alle Theismen haben dieser Identität von Wesen und Erscheinung, von Metaphysik und Physik, gegenüber rein nichts zu sagen.
Damit rühre ich an einen weiteren Wesensgehalt des Mythos. Seine Bedeutung liegt in der Allgemeingültigkeit und Ewigkeit seines Bildhintergrundes, die durch ein zeitgeschichtliches Geschehen zwar erlebt, aber niemals bewiesen oder „überboten" werden kann. Das Wesen des göttlichen Dramas von Geburt, Leben, Leiden, Sterben, Hadesfahrt, Kampf mit den Dunkelmächten, Wiedererstehung und neuer Auffahrt am Götterhimmel des Lebens ist ein Widerfahrnis *jedes* Menschen, ebenso wie die Sohnschaft das primäre Wesen *jedes* Menschen ist, ob er sich nun dessen bewußt ist (zu den „Wissenden" gehört) oder nicht, ob er im „Lichte" oder in der „Finsternis" steht. Ein religiöses *Erlebnis* wird dieses Einssein erst dann, wenn dieses Wissen als „Gnosis" im Be-wußtein aufleuchtet, in der „Metanoia", dem neuen Denken, Schauen, Erleben, der neuen Gesinnung. Eine religiöse *Wirklichkeit* aber wird es erst in der ethischen Ausrichtung des Handelns auf hohe Werte, in der Geburt des *Wert-Eros* als Motiv und Sinngebung des Daseins und des Verbundenseins mit allem, was ist.
Warum aber der Theologe (die Kirche) diese geschichtliche Einmaligkeit des Gottessohnes und des Erlösungsgeschehens für seine Kündung braucht, das ist die falsche, ja unwürdige Auffassung des Moralischen, ja überhaupt die einseitige Moralisierung des menschlichen Daseins und des ewig im Werden, das heißt in der Unvollendetheit bleibenden Lebens. Ich werde darauf am Schluß nochmals eingehen, muß aber hier schon betonen, daß der Sündenbegriff aus einer verhängnisvollen Fehldeutung mehrerer Grundbegriffe folgt. Alles Leben ist ein Drängen nach etwas Höherem und zwar strukturell (wesensmäßig) und an sich. Dieses Drängen wirkt als Ent-

faltungsgeschichte der Erde und aller Sternkörper, als Wachsen und Zielsetzung zu Ganzheiten in allem Einzelseienden, als Vervollkommnungsdrang des Menschen, als Sinngerichtetheit statt sinnlosem Zufall oder geistlosem Mechanismus.
Der Wille des Menschen ist nur eine Wirkungsweise des Allwillens, den als göttlich zu benennen wir uns entschlossen haben (gemäß der Schicksals- und Wesenseinheit des Menschen mit dem All, mit der „göttlichen Natur", wie Hölderlin zu sagen wagte). Das gesamte Verhalten eines Menschen ist seine *Wesensethik,* wozu man das alte Bild vom guten und faulen Baum vergleichen möge. Das heißt, das ethische (oder ethisch minderwertige) Verhalten eines Menschen samt dem Kraftmaß seines Strebens, seiner ethischen Spannkraft ist an die Naturanlage (Wesensanlage) gebunden, weil jede Gestaltwerdung Gottes, jede Individuation, das heißt Sonderprägung des All-Einen „geprägte Form ist, die lebend sich entwickelt".
Da es außerdem, wie soeben dargelegt, nur *einen* Willen in der Form vieler Sonderwillen in der Welt gibt, so belastet der Begriff „Sünde" nicht so sehr den einzelnen Täter als die Wesensdynamik des Lebens selbst und unmittelbar. Der Begriff „Erbsünde" belastet nicht so sehr den einzelnen Menschen als das ewige Vollendungsdrängnis des Lebens selbst. Der Vorwurf und die Frage, warum das Leben so unvollendet oder unvollkommen sei oder warum ein Gott es so geschaffen habe, ist ohne Sinn. Denn ohne solche Spannung von einem weniger genügenden zu einem besser angepaßten Zustand oder ohne Spannung überhaupt, das heißt ohne fortwährenden Ausgleich von Störungen verlöre das Leben den Charakter des Lebendigen und würde den Welttod erleiden müssen.
Alles Leben „will" und „muß" sonach (lebensnotwendig, das heißt schicksalsnotwendig) immer und ewig im Zustand der Spannung zwischen Unvollendetsein und Höherstreben sich schwebend verhalten, und wäre es auch nur die Feldspannung zwischen positiv und negativ. Dieses „Belastetsein" mit Unfertigkeit, Unvollkommenheit, Rückfall zum weniger hoch Organisierten, mit Fehlerhaftigkeit, gemessen am Höherwertigen, und gar im Bereich des Menschlichen die ungeheure Spannung zwischen Dämonie und Heiligem gehört mit ebenso tragischer Notwendigkeit zum Leben wie das Unterweltschicksal des Lichtes zur Herrschaft seiner hohen

Herrlichkeit, oder wie Not und Schuld zur Erlösungsmöglichkeit. Es ist eine Ungerechtigkeit, ja eine „Sünde" wider den heiligen Geist des ewig werdenden und ringenden Lebens, diesem seine Werdenot zum Vorwurf zu machen, wie es der Mythos vom Sündenfall und das Dogma von der Erbsünde tatsächlich tut. Denn das Leben ist „Gottesordnung" und rächt sich für solche Falscherziehung – Herab-Erziehung zu Minderwertigkeitsgefühlen statt Hinauferziehung zu Verantwortung und Lebensglauben – und für eine Erziehung zu Ungläubigkeit dem „Diesseits" gegenüber und zu Unfreiheit (Glauben an Fremderlösung) – durch den Sturz in den Abgrund, den kein „heiliges Jahr" zu verschleiern vermag.

Darum ist dieser Zentralbegriff des Christentums (Erbsünde) und das ganze darauf aufgebaute Erlösungsdogma im Namen der Wahrheit und der Freiheit auf das entschiedenste abzulehnen. Es ist unwahr, weil es dem Wesen des ewig werdenden göttlichen Lebens zuwider ist. Es führt zur Unfreiheit, weil es den Menschen von seiner Gottunmittelbarkeit und inneren Selbstbestimmung abzieht und auf eine außerhalb seiner eigenen Wesensentscheidung geschehende Erlösung verweist. Es ist die Flucht vor einem heroischen, selbstverantwortlichen Ethos in die Illusion einer spannungslosen individualistischen Glückseligkeit.

Erlösung im wahren Sinne ist nicht eine historische Leistung eines andern, und wäre er ein „Gottessohn", sondern die Gnadenleistung des göttlichen Lebens, das in jedem Einzelnen Gestalt geworden ist nach Maßgabe seiner ererbten Wesensanlage und seinem ebenfalls erb- und wesensmäßig bedingten Ringen. Auch hier wirkt also statt des dogmatischen von außen das Mysterium des Einsseins des Gottessohnes Mensch und der Gottheitlichkeit des All-Lebens.

Das (oder der) Einmalige und Eingeborene oder Einziggeborene (Monogenès) ist nicht eine historische Erlösergestalt, sondern die all-eine Gültigkeit der Gottwesenheit *jedes* Menschen, die „göttliche und einzige Natur" jedes Menschen, sofern sie in seinem Bewußtsein zu innerem Wissen um seine wahre Wesenheit wird. Jeder erkennende (Gnosis = Erkenntnis) Mensch ist „Sohn" dieses „hohen Lebens", das im ewigen Wandel, in ewiger Werdelust, in ewiger Spannung zwischen Lichtherrschaft und Dunkelnot, zwischen Unwert oder Wertfeindschaft und Hochwert oder Wert-Eros sich bewegt. Der Gott – das Leben der Welt – ist ewig am Kreuz, trägt

ewig die Schuld seiner Seinsweisen, seiner Menschen, seiner Welt, und erlöst sich ewig in diesen seinen Gestaltungen. Das „Glück" (die Seligkeit) des Menschen liegt nicht im Sich-wehren gegen die Wirklichkeit, im Klagen und Sich-flüchten, sondern allein im Einssein, in der Bejahung, wie sie Nietzsche im Dionysischen, Hölderlin in der Schönheit und so viele andere „Gläubige" im Vertrauen auf das Leben, in der selbstlosen und klaglosen Hingabe an das Leben („Liebe" genannt, amor fati, amor vitae, amor mundi, amor dei) gefunden haben.

Von tiefer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang Schopenhauers rätselhaftes Wahrwort von der Gnade: „Die Gnadenwirkung aber ist unsere eigene" (S. 440 der Hendelschen Ausgabe von „Welt als Wille und Vorstellung"), sofern nämlich „der Willensakt und die Aktion des Leibes nicht zwei objektiv erkannt verschiedene Zustände ... sondern Eins und Dasselbe sind, nur auf zwei verschiedene Weisen gegeben" (S. 109). Diese Erkenntnis nennt Schopenhauer „die philosophische Wahrheit" (kat' exochen, d. h. die Grundwahrheit) (S. 111). Da nun weiterhin der Grund alles Lebens bei Schopenhauer und Nietzsche „Wille" (d. h. ewiger Gestaltendrang) ist, dieser selbst als grundlos, als das Ansichsein oder das dynamische „Sein an sich", so folgt daraus sofort ein zweites: der „Wille" als das allein Freie und allein an sich Seiende kann sowohl die Erscheinung der Welt, des Leibes, der Motive *bejahen* und damit auch die Tragik des Lebens und den Tod bejahen, als auch seine individuelle Besonderung verneinen und damit zu seiner wahren und letztgründigen Freiheit gelangen, zum „völligen Aufheben des Egoismus", Überleitung des kleinen Ich in das große All-Ich durch die „große Erfahrung" (von Dürckheim), zu einer „zum Heil notwendigen Verneinung und Aufhebung der Person" (heit) (S. 441 f.), das ist des individualistischen Willens.

Diese zweite Erkenntnis nennt Schopenhauer „Gnade", die „wie von außen" komme, in Wirklichkeit aber „unsere eigene" sei (S. 438 ff.), nicht die eigene des Individuums, sondern die im Individuum verkörperte des grundlosen Allwillens. Die ganze Anmerkung (S. 440) ist höchst beachtlich. Sie fordert ein Abstandnehmen vom „jüdischen Grunddogma, da „der Mensch nicht das Werk eines andern, sondern seines eigenen Willens ist", der auf Grund der ersten Erkenntnis (und Grundwahrheit) eins ist mit dem Willen

an sich (der „Welt *als* Wille"). Daraus folgere ich den paradoxen Satz: „Gnade wird Wille", nämlich jener freie Wille, der sowohl das Leben bejahen als verneinen kann.
Schopenhauer geht mit dieser Doppelerkenntnis völlig in Einheit mit Meister Eckhart und Luther, die sich auch so ausdrücken läßt, wie es Meister Eckhart formuliert: „Aufhebung des individuellen Willens bedeutet sich wollen lassen vom Lebenswillen." In der erwähnten Anmerkung greift Schopenhauer auch Luthers Zentralsatz auf: Nicht die guten Werke machen gut, sondern der gute Mensch vollbringt aus seinem Wesen heraus gute Werke, was ich als Wesensethik bezeichnet habe. Schopenhauer bemerkt dazu: „Die Freiheit liegt nicht im Operari (in den Werken, im Handeln), sondern im Esse" (im Sein, in der Wesensanlage), wie nach Luther und Meister Eckhart die guten Werke ganz von selbst aus ihm (dem wesenhaften Menschen) hervorgehen, als Symptome, als Früchte, aber nicht als Anspruch auf Verdienst oder Rechtfertigung (S. 441). Die §§ 18 und 70 in „Welt als Wille und Vorstellung" sind grundlegend für das Verstehen von Schopenhauers Lehre. Bei Heidegger ist Freiheit „der Grund des Grundes": Kein Weltwerden ohne schöpferische Freiheit.
Die christliche Theologie („Ideologie") stützt ihre Sicht der Dinge auf das „geoffenbarte Wort" im Alten und Neuen Testament, was nichts anderes heißt, als auf die spätjüdische Theologie, die in ihrem Rationalismus den Mythos der anderen Völker (in der Lutherschen Übersetzung „Heiden") nicht verstehen konnte. Die Kirche geht aber noch weiter, sie verurteilt alles Mythische als unwahr, weil nicht historisch tatsächlich. All dieses Historisieren, Objektivieren und Trennen von Wesen (Sicht von innen, Transzendenz, Metaphysik) und Erscheinung (Sicht von außen, Wirklichkeit für die Sinne, Physik) ist das, was man als Rationalismus bezeichnen muß, ist ein Abweichen vom religiösen Mysterium, das sich nur im Bilde (Symbol, Mythos) erfassen und darstellen läßt: „Deines Geistes Feuerflug hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug" (Goethe).
Der Eingott als rein geistiges, real persönliches Weltsubjekt ist eine Schöpfung der Ratio, des vergegenständlichenden Verstandes. Noch die unmittelbarsten und ersten Gegner der aufkeimenden „Gemeindetheologie" der Jerusalemer Christusanhänger, die Gnostiker, sahen als höchstes Gotterlebnis das „hohe Leben" und seine „Er-

kenntnis" (Gnosis, Manda d'Haijê) oder den „hohen Lichtkönig" (in mythischer Personifizierung), den „Herrn der Größe", und alle Gnosis hat den jüdischen, alttestamentlichen Gott irgendwie abgelehnt und die geheime Lebens- und Lichtmacht höher geschätzt. Dasselbe haben die Griechen dem Paulus gegenüber getan. E. Norden schreibt (S. 40): „Der semitische Monotheismus wird von den Griechen abgelehnt als eine „meiosis (Verkleinerung) Gottes" und nur die Verehrung einer höchsten Gottheit zusammen mit den übrigen Göttern und ein geistiger Gottesdienst statt Bilderdienst gefordert (Platoniker und Pythagoreer). Es ist aufgeklärter griechischer Polytheismus gegen christlichen Monotheismus."

Dieses Urteil Nordens ist von Bedeutung, einmal, weil es die griechische allgöttliche Frömmigkeit in den geistig höchsten Kreisen zeigt, sodann weil es umgekehrt die Mißdeutung dieser mythischen Frömmigkeit durch den modernen Christen erkennen läßt, insofern Norden diesen Götterdienst als „Polytheismus" bezeichnet, womit die mythischen Götter als eine Pluralisierung des christlichen „theos" gedeutet werden, während durch den Wegfall dieser Götterfrömmigkeit sofort die gesamte Natur und Welt entgottet, entmythisiert, vergegenständlicht und vernüchtert wird.

Thielicke kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß „es heute gescheite Menschen gibt, die – wie etwa Walter F. Otto – an die griechischen Götter wahrhaft glauben (ganz abgesehen von der ‚ungeheuren Tatsache', daß und wie Hölderlin das getan hat)". Ein höchst beachtliches Wort! Als ob Otto oder Hölderlin „an Götter geglaubt" hätten. Dieser typisch christliche Terminus „glauben an" ist auf die mythische, griechische, Ottosche und Hölderlinsche Frömmigkeit gar nicht anwendbar. Hier wird nicht „geglaubt an Götter", sondern die Natur wird göttlich, gottförmig (so sagt Meister Eckhart) geschaut, erlebt, gedeutet. Man bilde sich doch nicht ein, es hätte Götter als objektive, real-persönliche Wesen „gegeben" (wie es bei Homer scheint). Nietzsches Wort: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein", kann ein Christ niemals verstehen.

Man muß bloß den Abschnitt 7 im III. Kapitel von „Die Götter Griechenlands": Apollon und Artemis (S. 79 ff.) lesen, um zu empfinden, worin wesentlich die ganz andere Schau und Deutung W. F. Ottos liegt, oder man muß Hyperions Bekenntnisse zur göttlichen,

heiligen Natur, zum Einssein, zur Schönheit lesen und den Geist des Empedoklesverhältnisses zum Leben in sich einziehen lassen, um zu erfahren, welch fundamentaler Unterschied zwischen mythischer und christlich-rationaler Frömmigkeit besteht. Denn das eben ist das „Ungeheure" bei Hölderlin, der noch tiefer als Goethe von der griechischen naturhaft-mythischen Frömmigkeit ergriffen war. Ich möchte diesen Unterschied noch besonders dahin kennzeichnen, daß im Mythos und seiner staunenswerten Vielgestaltigkeit jeder einzelne Zug der Wirklichkeit in göttlichem Lichte erscheint, daß der Mythos nicht allein All-Gültigkeit, sondern auch All-Göttlichkeit, All-Gegenwärtigkeit des göttlichen Wirkens und Wesens zum Ausdruck bringt, während das Christentum die Welt entgöttlicht hat, in der alles zentral um den Sündenbegriff und die Erlösung in eine ganz andere, dem vollkommenen, jenseitigen, abstrakten Gott entsprechende illusionistische Welt kreist. Auch die christliche Allgegenwart Gottes ist eine rein abstrakte Angelegenheit, nichts Anschaubares, vor Augen Gegenwärtiges. Alle mythisch empfindenden Großen unseres Zeitalters haben diese Wiederheiligung, diesen reinen Symbolcharakter als die wahre Erlösung des so kalt nüchtern, materiell und götterlos gewordenen Weltlebens heiß ersehnt. Das erst ist der Wahrheitsgehalt der so sehr verurteilten „Säkularisierung" des Christentums und alles Religiösen. Nicht Verweltlichung der Frömmigkeit, sondern Vergöttlichung der Wirklichkeit tut not. Allen voran hat Nietzsche mit Leidenschaft die unwürdige und lebensunwahre Moralisierung bekämpft, und hat Hölderlin – ihm nächst verwandt Schiller – wieder die Schönheit als das Wesen des Religiösen gepriesen, wie so viele alte Götternamen Wortprägungen des Glanzvollen, des Lichtstrahlenden waren. Das ist der tiefe Unterschied zwischen der „ungeheuren Tatsache" Hölderlin, den vielen „gescheiten Menschen" (Kerygma 207) gegenüber, die noch mythisch zu erleben vermochten und vermögen, und dem elementaren Kampf Nietzsches gegen die Entartung des Christentums im Gang seiner Geschichte seit seiner Entstehung.

Der Menschensohnkult

Ein nächster Schritt in der Untersuchung muß die Frage sein, wie die palästinensische Gemeinde und der Menschensohnkult entstanden sein kann. Daß die drei synoptischen (auf die gleichen Quellen zurückgehenden) Evangelien nicht den wirklichen Stand der Dinge in geschichtlicher Zuverlässigkeit wiedergeben, sondern ebenso wie die Apostelgeschichte erst spät als Ausdruck einer sogenannten Gemeindetheologie niedergeschrieben und vielleicht redaktionell zugeschnitten und ergänzt worden sind, wird heute kaum noch von einem Theologen ernsthaft bestritten. Man kann sie als aktenmäßige Unterlage für eine geschichtliche Folge von Ereignissen nur wenig verwenden. Das sogenannte „Leben Jesu" ist von der Geburt bis zur Himmelfahrt ein Mythos. Bousset redet wie andere Theologen von dem legendarischen Charakter der Apostelgeschichte (Kyrios S. 91). Für E. Norden steht das auch fest. So ist nach seinen Untersuchungen die Rede des Paulus in Athen sicher nicht gehalten worden, sondern eine Schöpfung des Verfassers der Apostelgeschichte unter Verwertung stoischer Gedanken und gewisser Literatur jener Zeit (S. 38 und 121). Ähnlich urteilten nach ihm Pfleiderer, Wendland, Wilamowitz und Albert Schweitzer.
Es sind zwei Ideen, die im Urchristentum neues Leben gewonnen haben: der Menschensohn und das Leidensdrama. Es läßt sich zeigen, daß beide Wurzeln im gleichen Boden gewachsen sind. Es gilt als sicher, daß der „Sohn des Menschen" bei Daniel 7, 13 aus der persischen mythischen Gestalt des Urmenschen stammt. Es ist weiterhin nicht zu bezweifeln, daß diese Gestalt als Purusha und Nârâjana schon altindisch in den Veden erscheint, in Persien unter den Namen Gayomard, Saoshiant, im alten Babylon und Sumer als die Gestalt des Marduk (Gilgamesch) die gleiche Bedeutung hat. In Indien ist es Vishnu, in der Bhagavad-Gita Krishna, in Persien später Mithras, in Vorderasien Attis, Adonis, Tammuz (Dumuzi), in Ägypten Osiris, Serapis, Toth; in Griechenland Apoll, Dionysos, Orpheus, Hermes, Prometheus, Herakles, Theseus, Jason u. a. Gottessöhne oder Götter, die sämtliche als Erlöser, Heilande, als Urmensch, Gott-Mensch, als Gottes- oder Menschen-Sohn, als Hirte, oder als Gottesgestalt unter all den vielen Namen dieselbe oder eine gleichartige Rolle spielen. Man kann darum auch nicht eigent-

lich von Religionsmischung, von „Synkretismus" sprechen, sondern nur von einem Urmythos als Symbolisierung einer allgemeinen Idee, eines Urglaubens der Menschheit. Was an diesem Urglauben der Völker als Verschiedenheit erscheint, ist nur die stammesgebundene Verschiedenheit der Namengebung, der Mythenbildung, der Kultformen und in mehrfacher Hinsicht auch eine Verschiedenheit des Stammescharakters, wie er in besonders deutlicher Weise z. B. zwischen den so nahe verwandten Indern und Iraniern erkennbar ist, später zwischen Griechen und Römern.

Der Danielsche „Menschensohn" und der „Gesalbte" (Messias) des Jesaias sind die Formen, in die das Judentum die indische, iranische, ägyptsich-vorderasiatische und griechische Erlösergestalt gegossen hat. Was der Jude Besonderes aus seiner Stammeswesenheit dazu getan hat, soll jetzt in diesem Zusammenhang nicht erörtert werden. Aber die beiden Formen (Menschensohn und Messias) sind an der Entstehung des Christentums entscheidend beteiligt. Das hat nur ihre nationalistisch enge Prägung zur Weltbedeutung geweitet, was aber ihrem Ursprung gemäß eine natürliche Gegebenheit war, da sich in all diesen Gestaltungen und Gestalten nur der Urmythos, der gemäß seinem himmlischen Hintergrund allen gemein ist, ausdrückt.

Für den Ursprung des Gottes- und Menschensohnes ist von besonderer Bedeutung ein neues Werk von Hugo Fischer: „Die Geburt der Hochkultur in Ägypten und Mesopotamien. Der primäre Entwurf des menschlichen Dramas" (Stuttgart 1960) und darin die Ausführungen über den Inanna-Dumuzi-Mythos der Sumerer (S. 209 ff.). Hier steht vor uns die Urform aller Mythen von der Himmelsmutter und ihrem Sohn und Geliebten, von der himmlischen Hochzeit (hierós gamós) und vom göttlichen Hirten, ein Mythos, der in vielen Formen immer wiederkehrt, der „seit Eiszeit, Steinzeit und Bronzezeit den Wechsel der Religionen und Kulturen" überstanden hat und auch ins Christentum noch heute hereinragt.

Der parallele Mythos von ähnlichem Alter in Ägypten ist die Himmelskönigin Isis und ihr Kind und Geliebter Horus (Osiris), der in sich Tod und Wiedererstehen vereinigt. Tod und Leben reichen sich im Ewigen die Hand. Es ist die göttliche Madonna mit ihrem Kinde und die Pietá mit ihrem toten Sohne, gekrönt von der wunderbaren Apotheose in dem überirdischen Glanze der Grünewaldschen Himmelfahrt. Kein anderer Maler hat so wie er das hohe Drama des göttlichen Menschen in Farben geschaut. (Auch das 1960 erschienene Werk von Helmut Schmökel: Das Land Sumer" (W. Kohlhammer-Verlag) ist zu beachten.

Der Christosbegriff, der nur eine griechische Übersetzung des Messiasbegriffes ist, bedeutet wie dieser der Gesalbte, worüber wir oben schon das Nähere gehört haben. Christos ist nicht gleichbedeutend mit Chrestos, was gütig bedeutet. Festzustellen ist hier aber, daß die Idee des Christos-Messias in ihrer mythischen Gestaltung nicht original jüdisch und christlich ist, darüber sind die Theologen in der Mehrzahl einig. Bousset sagt (Kyrios S. 22): „Die Vorstellung von einer leidenden, sterbenden und auferstehenden Gottheit muß allerdings damals schon rings um Palästina in Ägypten, Syrien, Phönizien, Asien verbreitet gewesen sein. Es muß die Möglichkeit zugestanden werden, daß diese Idee schon im neutestamentlichen Zeitalter auf die jüdische Apokalyptik und damit indirekt auch auf den urchristlichen Glauben Einfluß gewinnen konnte. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß wahrscheinlich schon zu der in Betracht kommenden Zeit merkwürdige Spekulationen im Umlauf waren, in denen von seinem Sterben und Auferstehen, seinem Herabsinken in die Materie, seinem Verschlungenwerden von dieser und wiederum von seiner Befreiung und Erhebung die Rede ist ... Der Gedanke eines leidenden und sterbenden Messias läßt sich in der jüdischen Literatur zur Zeit des Neuen Testaments nicht als lebendig nachweisen." Bousset unterscheidet (S. 2) die jüdische Messiashoffnung (Sohn Davids) von dem „transzendenten, idealisierten Messiasbild, verbunden mit der rätselhaften, geheimnisvollen Bezeichnung „Sohn des Menschen" (d. h. „der Mensch"). Ähnlich Hollmann S. 39 und 53, Brückner S. 37, Bertram S. 6.
Es mag auch erwähnt werden, daß die Theologen für die mythologischen (kosmischen) Hintergründe und für die darin verborgene Symbolik nicht immer Verständnis haben. So redet selbst Bousset von der „Phantasie des sterbenden und auferstehenden Gottes", „von merkwürdigen Spekulationen". Mythen sind eben nicht nur „Phantasien", und die Rätselhaftigkeit des Bildes vom Menschensohn werden wir noch klären können.
Es ist wichtig festzustellen, daß nach Bousset und Bertram die Leidensgeschichte „bei Markus den ältesten Kern einer zusammenhängenden Überlieferung des Lebens Jesu darstellt" (die Geburtsgeschiche ist erheblich später hinzugekommen). Das Drama vom leidenden, sterbenden und auferstehenden Gott ist also das zentrale Erlebnis des frühesten Christentums, ist als solches aber weder vom

Christentum erfunden, noch aus dem Judentum überkommen, sondern aus indoarischer Quelle stammend. Dem entspricht, was Bousset in bezug auf die Hadesfahrt sagt: „Das Christentum wächst in einer geistigen Atmosphäre auf, in der derartige Mythen nicht neu geschaffen, sondern nur noch übernommen werden" (S. 31). Trotzdem wird am historischen Jesus festgehalten und nochmals von dem „ganzen unheimlichen Rätsel gesprochen, das die Jünger erlebt hatten" (16). Wenn der Bericht des Paulus 1. Korinther 15, 1–11 echt und nicht rein mythisch (visionär) zu verstehen ist (wie oben schon berührt und wie vermutlich die ganze Sprache des Paulus einen mythischen Kyrios Christos meint), dann wäre das wohl das älteste Zeugnis bzw. die älteste Darstellung vom Leidensdrama. Die Stelle Philipper 2, 5–11 ist nach Bultmann (bzw. Lohmeyer) schon vorpaulinisch, also noch älter als der eben erwähnte Bericht (219). Auch er klingt eher mythisch als historisch.
Das jüdische Durchgangsstadium wird auch bei Paulus als Berufung auf die Schrift festgehalten. Als Beweis werden Erscheinungen des Auferstandenen angeführt, die jedoch sämtliche in gleicher Ebene stehen wie die Vision des Paulus. Das „Gesehenwerden" braucht also keinen historischen, sondern nur innerlich geistigen (ekstatischen) Charakter zu haben. Darnach sind dann die folgenden Verse (12 bis 15) zu deuten: Die Kündung der *Idee*, des *himmlischen* Dramas vom Auferstandenen als Symbol eines unerschütterlichen Glaubens (14).
Das Ergebnis in bezug auf den Markusbericht ist für Bousset: „Aber das ist doch wiederum deutlich, daß das Ganze der Leidensgeschichte einen Wurf darstellt, hinter dem die volle Kraft und Kühnheit des Glaubens an den zum Menschensohn Erhöhten steht, eine Dichtung, die einen Kern historischer Wahrheit umhüllt, aber eben doch Dichtung ist" (35). Wir nehmen das gerne zur Kenntnis, stellen nur eben in den Vordergrund, daß doch wohl nicht ein historisch Gekreuzigter, sondern der himmlische („erhöhte") Menschensohn (Johannes 3, 14) das Ursprüngliche ist, das in der Gemeindedogmatik dann historisiert worden wäre, womit in Bezugnahme auf spätere Ausführungen über den Täufer und den Jesus eine geschichtliche Hinrichtung nicht völlig in Abrede gestellt werden soll. Diese Herabziehung mythisch-kosmischen Geschehens in ein historisch-irdisches ist vielleicht spezielles Bedürfnis des jüdisch-rationalen Den-

kens, wie es überhaupt zum Charakter der späten Antike gehört, die mythische Symbolik durch rationale Tatsächlichkeit zu verdrängen oder abstrakte oder rein philosophische Ideen an die Stelle der Mythen zu setzen.
Es kann nun mit Sicherheit behauptet werden, daß die paulinische Kündigung und die Anschauung der Urgemeinde im Kerne dasselbe sind, nämlich der Mythos von Tod und Auferstehung, daß aber die Jerusalemer Gemeinde dieses dramatische Mysterium an den Begriff Menschensohn, Paulus in Anpassung an die hellenistische Welt an den Begriff Kyrios und wie der 4. Evangelist an den Begriff „Gottessohn" knüpft. Jener ist noch der iranischen Anthroposgestalt näher, dieser hat mehr den formalen Klang einer gewissen Abgeschlossenheit in der Anrede an den himmlischen Herrn. Weiteres über die Menschensohnfrage im 12. Abschnitt S. 48 ff.
Einen Schritt weiter geht der johanneische Gottessohnbegriff, insofern er unmittelbar auf das eigentliche Wesen des Mysteriums ausgeht, auf die Gottwesenheit oder Sohnschaft des Menschen (des „Wissenden"), wenn auch verhüllt durch die dogmatische Verengung der Sohnschaft auf den einen historischen Gottessohn. Es ist aber möglich, daß diese Verengung sich mehr auf die Abhebung des johanneischen Christus gegen die damaligen anderen Gottessöhne bezieht; denn die Kündigung der allgemeinen Sohnschaft ist immerhin deutlich erkennbar. Darüber Näheres S. 52 ff.

Pneuma und Psyche

Ein wichtiges Begriffspaar in der Dogmatik des Paulus ist die Lehre vom geistigen und natürlichen Menschen: Pneuma und Psyche (oder Soma) oder Pneuma und Sarx (Geist und Fleisch). Es gehört ja zum Wesen der Antike, insbesondere des Platon und des Aristoteles), Geist und Materie bzw. Form und Stoff als zwei Bereiche zu trennen. Beispiel bei Paulus: 1. Korinther 15, 44–49, wo auch die beiden Adamgestalten noch in Vergleich bezogen sind. Daß in Vers 47–49 der eine Mensch ausdrücklich als „vom Himmel" bezeichnet wird, läßt nach Bousset (S. 126) darauf schließen, daß „dahinter

wahrscheinlich schon der weitverbreitete hellenistische Mythos vom Urmenschen steht".
R. Reitzenstein bringt (Hellenistische Mysterien 2. Aufl. S. 159 ff.) zahlreiche Beispiele, wo der Begriff Pneuma in heidnischen Kulten erscheint, teils vom Menschen, teils von Gott oder Göttern, teils das Eintreten des Gottgeistes in den Menschen, und führt dieses Vorkommen auf die orientalische (iranische) Quelle zurück (Mithrasmysterien). In gleichem Sinne erscheint dieser Begriff im griechischen Sprachgebiet und in der Gnosis. Nous (als Gott) und Pneuma (nous nicht mit Sinn zu übersetzen wie Luther, sondern mit „göttlicher Geist": 1. Korinther 2, 16). Den „Geist haben" (Pneumatiker sein) bedeutet für Paulus ein gänzlich Verwandelter, ein nicht mehr natürlicher Mensch (ein Psychiker) sein, sondern ein „himmlischer" Mensch. Dahinter steht einerseits der aus persischer Quelle stammende, aber auch griechische Dualismus von Geist und Materie, von Lichtwelt und Dunkelwelt, der im Begriff der Verklärung, Verwandlung, Verherrlichung (doxa), im Lichtleib und in der Sitte, dem Toten ein weißes Kleid („Götterkleid" nach Reitzenstein) anzulegen, anschaulich wird.
Scheidet man die dualistische Deutung aus, so erscheint das im Johannesevangelium angedeutete Einssein (10, 30), Gottsein (10, 34), Sohn des Lichtes sein (12, 36), das in den Mysterienkulten das Ziel der Einweihung war. Bei Paulus ist es angedeutet in Korinther 15, 51; 2. Korinther 3, 18, nur daß es hier erst bei der Auferstehung der Toten („zur Zeit der letzten Posaune") eintritt, während die ursprüngliche Bedeutung die Einweihung in die „Erkenntnis" (das „Wissen", die Gnosis) der Gottwesenheit oder Lichtnatur des Menschen ist. Aber auch Paulus kennt sehr wohl den Begriff der „Verherrlichung" (Römer 8, 30), der nach Reitzenstein dem Begriff der Vergottung (Apotheose) in der hellenistischen Mysterienliteratur entspricht (212). Das ist unverkennbar 2. Korinther 13, 3 für ihn selbst und 13,5 für alle Gläubigen ausgesprochen ist (als Gnosis = Wissen, Erkennen). Der Begriff „Christus in euch", „Christus redet in mir", kann ja nichts anderes bedeuten als die Gottwesenheit des Menschen, das Einssein, das allerdings mit den Stellen über den historischen Christus kaum vereinbar ist (insbesondere z. B. Römer 1, 1 ff.). Reitzenstein stellt ausdrücklich fest (S. 212), daß beide Begriffe (Verherrlichung, doxa = Glanz, Ruhm) und Geist (pneuma)

nicht jüdisch seien. Sie sind typisch für die persischen Gathas. Man muß die beiden Bilder zugleich nehmen: Christus, d. h. die Gottwesenheit, der Geist Gottes, im Menschen, und der Mensch in Christo, d. h. in Gott, entsprechend Apostelgeschichte 17, 28 (zu dieser Stelle vgl. die oben schon angeführten Untersuchungen von E. Norden).

Es könnte demnach als bisheriges Ergebnis angesehen werden, daß es sehr wohl denkbar und möglich wäre, die Entstehung des Christentums rein mythisch ohne das geschichtliche Schicksal eines Jesus zu erklären. Vgl. dazu als neuen Beitrag das Werk von Herm. Raschke „Das Christusmysterium" (Bremen 1954). Trotzdem gehen wir der Frage der Geschichtlichkeit weiter nach. Sie muß ja vor allem für die Gemeinde in Jerusalem noch geklärt werden. Selbst wenn ein persönlicher Stifter des Christentums nicht nachzuweisen wäre, so müßte doch untersucht werden, was den Anlaß zu der judenchristlichen Gemeinde in Jerusalem gegeben hat.

Es ist ja immerhin merkwürdig, daß Jesus nach den Evangelien als Galiläer bezeichnet wird und als Ausgangspunkt und Hauptgebiet seines Wirkens Galiläa und die Orte um den See Genezareth (Gennesar) angegeben werden, daß aber nirgends berichtet wird, ob in diesen Orten Jesusgemeinden bestanden haben.

W. B. Smith bestreitet das Bestehen eines Ortes Nazareth zur Zeit der Entstehung des Christentums. M. Brückner gibt zu, daß die Beschreibung von Nazareth in Lukas 4, 29 auf das heutige Nazareth nicht paßt und daß es nur eine „Annahme" ist, daß der Platz schon vor dem 4. Jahrhundert besiedelt gewesen sei. In Matthäus 2, 23 wird der Ortsname Nazareth mit dem Begriff Nazoraios in Beziehung gesetzt, der ohne Zweifel nichts damit zu tun hat. In den Orten am See ist nichts Bestimmtes aus der alten Geschichte nachzuweisen. Bethlehem ist als Geburtsort längst aufgegeben. Es steht nur fest, daß dort eine alte Kultstätte des Adonis war, und durch Justin und Origenes wird bezeugt, daß es im Mythos sich ursprünglich nicht um einen Stall, sondern um eine Höhle handelte. Die ganze Geburtsgeschichte und alle anderen auf den Geburtsort bezüglichen Nachrichten sind reiner Mythos oder unzuverlässig. Lukas hat nach Brückner „wenig Ahnung von der Geographie Palästinas" (S. 26).

Wir haben damit die Frage berührt, ob es in den Landschaften Palästinas eine Sekte gegeben habe, die als Trägerin des Urchristentums angesprochen werden kann. Wenn Jesus an zahlreichen Stellen des Neuen Testaments als Nazoraios bezeichnet wird (im griechischen Wortlaut zwölfmal, außerdem viermal als Nazarenus und zehnmal als von Nazareth), zuletzt nach dem 4. Evangelium in der Aufschrift am Kreuz, wenn auch nachher noch die Christen als Nazarener (was dasselbe ist wie Nazoräer) gelten (Apostelgeschichte 6, 14 und 24, 5), so muß diese Bezeichnung geschichtlich begründet sein.

Es ist aber vorausgehend klarzustellen, daß nach den neuesten Forschungen, die Kurt Rudolph in seinem Werk „Die Mandäer" mit Sorgfalt zusammengetragen hat (Göttingen 1960), die beiden Namen Nazoräer und Nasoräer zu unterscheiden sind und entgegen den früheren Annahmen (Reitzenstein, Bousset u. a.) nichts miteinander zu tun haben: „Eine Verbindung zwischen Jesus und den Mandäern aus diesen Zusammenhängen zu konstruieren, ist natürlich sinnlos (S. 116). Was es mit einem Namen „Nazaräer" für eine Bewandtnis hat, „wissen wir nicht" (117). Dagegen ist die Bezeichnung „Ebioniten" (die Armen) wohl in Deckung mit „Nazoräer" (Römer 15, 26 und Galiläer 2, 10). Der Name Nasoräer (mit s, nicht mit z) dagegen deckt sich mit „Mandäer", worüber weiteres unten S. 82 ff. Eine Verbindung von Nazoräer mit Nazareth „verbietet" sich (115), ist wohl „sekundär" (117). Auch Mead (Fragmente 106 ff.) setzt Nazoräer und Ebioniten gleich. Er schreibt ihnen das Ebräerevangelium zu, das dem Matthäusevangelium sehr ähnlich sei.

Die Figur des Täufers Johannes ist wohl erst später, vielleicht um die Anerkennung des Islam zu gewinnen, wo Johannes als einer der Propheten galt, von den Mandäern aufgenommen worden, die darnach ein „Johannesbuch" schrieben (7. oder 8. Jahrhundert). Der Johannes der Mandäer ist nicht geschichtlich, sondern legendär.

Auch Usener trennt die Nazaräer von den Ebioniten (S. 121). Er teilt jenen den Urmatthäus, diesen das Hebräer-Evangelium zu (S. 59 und 128). Diese älteren Evangelien wissen wie Markus noch nichts von der wunderbaren Geburt. Sie beginnen mit der Johan-

nestaufe, was wiederum darauf schließen läßt, daß Jesus mit der Täufersekte in anfänglicher Beziehung stand.
Usener bemerkt (S. 128) dazu: „Der Stammbaum des Matthäus und der des Lukas ist ein judenchristlicher Versuch, Jesus Christus als den von den jüdischen Propheten verheißenen Messias geschichtlich zu erweisen". Stellen wie 2. Samuel 7, 14 und Psalm 2, 7 sind nach Ditlef Nielsen (S. 295) auf den König zu deuten, der in Psalm 45, 7 Gott genannt wird (vgl. dazu auch Psalm 82 und Johannes 10, 34). Der Titel Sohn geht im Alten Testament nicht auf eine einzelne Person, sondern auf das Gesamtvolk (Nielsen 171). „Der Ausdruck ‚Sohn Gottes' ... ist dem Heidentum zur Zeit Jesu ebenso geläufig, wie er dem damaligen Judentum fremd war" (S. 421 f.). Damit stimmt Bousset überein (S. 53), indem er feststellt, daß im Alten Testament „an sämtlichen Stellen nicht hyios theou, sondern pais theou („Knecht" Gottes, nicht „Sohn" Gottes) zu lesen ist ... Der Gebrauch von Sohn Gottes im Sinne des Messiastitels ist in der späteren jüdischen Literatur nicht nachweisbar."
Bousset weist ferner darauf hin, wenn der römische Hauptmann unter dem Kreuz den Jesus „Sohn Gottes" nennt (Marcus 15, 39), so könne das nicht ein Bekenntnis zum jüdischen Messias gewesen sein: „Wir sehen vielmehr deutlich, für den Evangelisten war hier ‚Ho hyios tou theou' die große Formel, in der sich das Wesen des Jesus Christos für den Glauben der heidenchristlichen Gemeinde zusammenfaßte" und schließt seine Untersuchung mit der Frage: „Oder ist am Ende dieser Titel erst auf griechischem Boden in griechischer Sprache entstanden?" (56). Der Titel hat jedenfalls „mit jüdisch-urchristlicher Messianologie nichts mehr zu tun" (57).
E. Norden leitet die religiöse Terminologie der gnostischen und altchristlichen Literatur aus vorderasiatisch-ägyptischen Religionen ab, Reitzenstein (und Wetter) vorwiegend aus dem iranisch-hellenistischen Bereich. Man kann also wohl mit allerlei Sicherheit behaupten, daß die Kündung von der Sohnschaft nicht aus jüdischem, sondern aus indogermanischem Gebiet und Geist stammt.
Für die älteren Sekten (Ebioniten und Nazoräer) ist Jesus ein Mensch, auf den erst mit der Taufe der „Christus", d. h. der Geist Gottes (das pneuma) herabkommt. Der Pneuma-Begriff ist vorwiegend auf Persien zurückzuführen. Die Taufe gewinnt damit den Charakter einer Einweihungszeremonie und bedeutet eine ähnliche

Vergottung, wie sie aus den hellenistischen Mysterien bekannt ist und im ganzen östlichen Mittelmeergebiet weitverbreitet war. Die eigentliche Heimat dieser Mysterien dürfte Griechenland sein, das auf ganz Vorderasien und Ägypten gewirkt hat. Es ist damit auch verständlich, daß die älteren Evangelien, einschließlich des Markusevangeliums mit dieser Einweihung beginnen, und daß sie auch im gnostisch-hellenistischen Johannesevangelium im Vordergrund steht. In gleichem Sinne sagt E. Wechssler (Hellas im Evangelium S. 342): Der bloße Gedanke einer eigentlichen Gotteskindschaft war und ist dem Judentum unbegreiflich. Reitzenstein hat in einer bedeutsamen Untersuchung (Das mandäische Buch usw.) es wahrscheinlich gemacht, daß Jesus noch bei seiner Verurteilung als Nazoräer galt, d. h. als Anhänger der Täufersekte. Es wird aber nach den neuen Forschungen (K. Rudolph) nicht mehr angenommen, daß es sich dabei um die Mandäer-Nasoräer handelt, sondern nur um eine jüdische Taufsekte (judenchristlich). Diese urchristlichen Taufsekten (Nazoräer, Essäer, Qumran, Ebionäer, Elchasaiten u. a.) hatten gnostischen Einschlag und insofern auch eine gewisse Verwandtschaft mit den Mandäern, die aber ganz auf eigenem Wege mit vielleicht schon vorchristlichen Wurzeln sich entwickelt haben.
Von diesen der Orthodoxie gegenüber ketzerischen Sekten wird berichtet (insbesondere den Nazoräern), daß sie nach Pella und Kochaba im nördlichen Ostjordanland geflüchtet seien.
Nach den Pseudoklementinischen Homilien ist Dositheos (gleich Nathanael Johannes 1, 46), ein Samaritaner, der Nachfolger Johannes des Täufers. Als dessen Schüler gilt Simon Magus, über den wir unten ausführlicher berichten. Die Anhänger des Dositheos (Dostai), die Dostäer, werden auch mit den Mandäern gleichgesetzt (Rudolph S. 75, 4). Hier könnte ein Anklang an den gnostischen Ursprung der Johannestradition bei den Mandäern vermutet werden. Diese „Konstruktion" sei aber wohl aus dem Gegensatz zwischen Jesus- und Johannesjüngern zu erklären, der ja in milderer und umgekehrter Form auch im 4. Evangelium zu erkennen ist, in den mandäischen Schriften aber zu ausgesprochenem Haß wird. Die Nachrichten über die in Apostelgeschichte 19, 1 ff. erwähnten Johannesjünger sind spärlich und undeutlich (S. 76 ff.). Sie scheinen jedoch bis ins 3. Jahrhundert bestanden zu haben. Sie zeigen nur auch wieder den Gegensatz zwischen Jesus- und Täuferjüngern.

Der Wesensgehalt der Taufe bei Johannes und den Mandäern ist verschieden. Die Johannestaufe ist eine „Buß- und Initiationstaufe“, was die Mandäer nicht kennen (76).

Die Ebioniten

Nicht unwichtig erscheint mir ein kurzes Eingehen auf das Buch von H. J. Schoeps „Theologie und Geschichte des Judenchristentums“ (Tübingen 1949). Sein Thema läßt sich in aller Kürze dahin fassen: Das Ebionitentum als eine Weiterentwicklung der Ziele der Essäer und Rechabiten ist das eigentliche Judenchristentum in seinem Gegensatz, sowohl zum hellenistischen „Heidenchristentum“ mit seinem gnostischen Einschlag als zum Dogmatismus der Großkirche, als zu jeder Art von Gnosis. Es hält fest am Gesetz, lehnt aber Kult und Tempel ab, hält Jesus für einen natürlichen Menschen und kennt keine Erlöserlehre.
Die Nazoräer unterscheidet Schoeps von den Ebioniten, obgleich sie von älteren Schriftstellern zum Teil gleichgesetzt werden (214 ff.). Beide Gruppen läßt er nach der Zerstörung Jerusalems oder gleich nach Jesu Tod beginnen (258). Ob die Mandäer mit den Nazoräern gleichzusetzen sind, und ihre Anfänge als „Johannesjünger“ in die urchristliche Zeit zurückreichen, darüber will er nicht entscheiden (58 und 333, 1), neigt aber offensichtlich den Urteilen derer zu, die das mandäische Schrifttum und die Sekte selbst als erst „in islamischer Zeit im 7. Jahrhundert entstanden“ annehmen. S. 19 schreibt er von der „Fiktion ihrer Frühdatierung“.
Mir scheint jedoch, daß die Gründe, die Reitzenstein anführt (Mand. Buch), insbesondere die Bezugnahme auf die Zerstörung Jerusalems, doch sehr für die frühe Ansetzung des Entstehens der Nazoräer sprechen. Schoeps setzt die Mandäer gleich mit den Nazoräern, was auch Eisler als gesichert voraussetzt. Eisler bezeichnet sie sogar als vorchristlich (I, 98 und II, 22), bezieht sich auf mesopotamische Mandäer (II, 18 und 24) und setzt den Beginn des Täufers auf 42 Jahre vor dem Empfang der Johannestaufe durch Jesus, also etwa auf das Jahr 9 vor der Zeitrechnung. Er fußt auf

der mandäischen Überlieferung (Übersetzung durch Lidzbarski), in der „der Erlöser – dort mystisch Manda d'Haijê = Gnosis zoês (Erkenntnis des Lebens) genannt – von ihm die Taufe begehrte und empfing". Vgl. jedoch dazu das in Abschnitt 9 über Mandäer-Nasoräer Gesagte.
Weiterhin sind die Parallelen von Stellen des Johannesevangeliums mit solchen aus den mandäischen Liturgien und dem mandäischen Johannesbuch, wie Bultmann sie schon 1925 in der Zeitschrift für NTW zusammengestellt und in seinem Kommentar „Das Evangelium des Johannes" bis 1933 wiederholt hat, so in die Augen springend, daß man sich ihnen nicht entziehen kann. Auch W. Bauer hat mit gleicher Deutlichkeit schon längst in seinem Kommentar zum Johannesevangelium darauf hingewiesen.
Zwar stimmt auch Reitzenstein damit überein, daß die Hauptwerke der mandäischen Literatur erst späten Datums sind („im Jahrhundert nach Muhamed abgeschlossen" S. 7), aber gerade dieses „Buch des Herrn der Größe" enthalte vor allem in seiner Apokalypse ohne Zweifel „unschätzbare Reste der ältesten mandäischen Schrift" (S. 9). Schoeps will die Nazoräer nur als eine „kleine, isolierte Nationalkirche zu Beröa (= Aleppo), die sich offenbar als Glied der weltumspannenden ecclesia gefühlt hat", gelten lassen und meint, daß der Nazoräername „nichts anderes als eine andere Benennung der früheren Judenchristen" gewesen sei, ähnlich wie der Name Nazaräer. Die Nazoräer in Beröa und Pella sind aber späten Datums (vgl. unten). Es ist jedenfalls zu beachten, daß die kanonischen Evangelien, und zwar sowohl Matthäus (2, 23) als das 4. Evangelium als Apostelgeschichte 6, 14 die Bezeichnung Nazoräer für Jesus und 24, 5 für Paulus angeben.
Schoeps unterscheidet aber selbst ein vorkanonisches Nazoräer-Evangelium in aramäischer Sprache als Vorform eines hebräischen Ebioniter-Evangeliums. Auch darnach ist also das Nazoräertum schon frühchristlich. Den Namen Ebion führt Schoeps auf Matthäus 5, 3 zurück. Die Pseudoklementinen nimmt er für den Ebionitismus in Anspruch. Daß die Ebioniten sowohl als die Nazoräer in ihren Grundsätzen (Fleischmeidung, Armut oder Besitzlosigkeit, Tempelgegnerschaft, Jesus nicht Gottessohn) den Essäern und Rechabiten verwandt waren, gibt auch Schoeps zu. In ihnen lebt das Nomadentum mit dem tragbaren Stiftshüttenzelt fort, was auch bei

Jesus und Stephanos erscheint (vgl. dazu Abschnitt 11). Den Zusammenhang von Essäern und Ebioniten hält Schoeps für gesicherter als den von Rechabiten und Essäern.
Den Auszug der Judenchristen (Nazoräer) nach Pella (67 nach der Zeitrechnung) bringt Schoeps in Zusammenhang mit der Wiederkunftserwartung gleich dem Jahre 70 (S. 267). Das Ende des Ebionitentums setzt er auf etwa 350, während Augustin die Nazoräer noch um 400 kennt. Diese Ebioniten waren vor den Römern nach Pella ausgesiedelt, die Nazoräer hatten ihr Zentrum zunächst in Kochaba, 40 Kilometer von Pella, später in Beroia, alle drei Orte im Ostjordanland.
Die Frage, was „Urchristentum" sei, läßt sich wohl nicht so einseitig beantworten, wie es Schoeps in seiner Ebionitenthese tut. Zwar sind sowohl die Ebioniten als die Nazoräer jüdischer Nationalität gewesen. Aber die heidenchristliche (paulinisch-marcionitische) und die johanneische (mandäisch-nazoräische) Richtung (beide der jüdischen Orthodoxie gegenüber ketzerische Sekten) sind doch wohl ebenso „urchristlich" wie die essäisch-ebionitische Richtung. Im übrigen sind für unseren Zweck nicht einfach die historisch-philologischen Erwägungen entscheidend, sondern eine tiefergreifende religionsphilosophische, nach welcher in den Ursprungsanschauungen vor allem der johanneisch-nazoräischen Richtung die Keime einer Entwicklung nach verschiedenen Bekenntnissen zu sehen sind: 1. die großkirchlich-dogmatische, die sich nun 2000 Jahre hat halten können; 2. die judenchristlich-petrinische, die als jüdische Nationalkirche nicht bestandfähig war, deren Grundgedanken aber in der Großkirche vorherrschend geworden sind; 3. die paulinisch-marcionitische mit gnostischem Einschlag, die der Großkirche unterlegen ist, aber immerhin als Paulinismus darin weiterlebt; 4. die johanneisch-mandäische, die als monistische (pantheistische) Mystik neben dem dualistischen Dogmatismus in Gestalt von mancherlei ketzerischen Richtungen trotz der großkirchlichen Verfolgungen mit Feuer und Schwert sich erhalten konnte, nicht anders als die Schau der „Wissenden" neben der göttergläubigen Gemeinfrömmigkeit in Indien, nur daß hier ein friedliches Nebeneinander bestand, nicht die blutige Unduldsamkeit im Abendland. In dieser vierten Grundrichtung bedeutet der Unitarismus eine Weiterentwicklung in seinen verschiedenen Gestaltungen bis in die Gegenwart. Man mag dazu

auch den Abschnitt über die Katharer (Albigenser) bei Nigg vergleichen, wo auch der geschichtliche Zusammenhang mit den Manichäern berührt ist. Außerdem die entsprechenden Abschnitte in „Religionen der Menschheit“ von Fr. Heiler.

Die Essener

Die Schriftfunde in den Höhlen von Ain Fescha am Toten Meer seit 1947 und 1949 haben weiteres Licht in die Vorgeschichte der judenchristlichen Bewegung gebracht. Es scheint sich daraus zu ergeben, daß aus dem rechtgläubigen Judentum neben den Pharisäern und Sadduzäern sich frühzeitig schon (in der Zeit der Seleukiden nach Alexander dem Gr.) eine Gemeinschaft der „Frommen“, hebräisch Chassidim (Hasidim) gebildet hat, die antidualistisch und der Kabbala nahestehend, aber nicht eine esoterische Geheimlehre vertretend, zu einer offenen Mystik sich bekannten. Sie bestehen und wirken noch heute.*

Aus ihr gingen wohl im 2. Jahrhundert vor der Zeitwende die Essener und die Gemeinschaft von Ain Fescha hervor. Beide Gruppen lebten wie die Nazoräer streng fleischlos, frei von berauschenden Getränken, ohne blutige Opfer. Sie pflegten Gütergemeinschaft und im engeren Kreise Ehelosigkeit. In der En-Fescha-Sekte war ein „Lehrer der Gerechtigkeit“ von hohem Ansehen und galt als Messias. Man erwartete später auch seine Auferstehung und Wiederkunft.

Mit den Essäern (Essenern) nahe verwandt und vielleicht aus ihnen hervorgegangen sind die Ebioniten, die nun schon als judenchristlich anzusehen sind (vgl. Schoeps). Für die ebionitische Menschensohnerwartung ist das zum essenischen Schrifttum gehörende Henochbuch zu beachten. Auch die Pseudoklementischen Rekognitionen gehören in diesen Kreis.

Für die Ebioniten war der Christus (Messias) ein natürlicher Mensch, der „infolge seines gerechten Lebenswandels von Gott an Sohnes-

---

* Zur Chassidim-Bewegung ist zu vergleichen: „Die chassidische Botschaft“ von Martin Buber (Heidelberg 1952), wo besonders die religionsgeschichtlichen Beziehungen zu Zen und Tao von Interesse sind.

statt adoptiert wurde". Sein Kreuzestod hat keine erlösende Wirkung. Seine Wiederkunft wird erwartet. Die darauf bezüglichen christlichen Dogmen sind erst später festgelegt worden.
Es scheint immerhin ein Zusammenhang zwischen der Theologie der En-Fescha-Sekte und den judenchristlichen Ebioniten zu bestehen. Die Schlußsätze der Abhandlung von Kurt Schubert („Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfunds von Ain Fescha", Zeitschrift für Katholische Theologie 1952, 1), der auch die vorstehenden Ausführungen entnommen sind, lauten: „Die En-Fescha-Sekte geht somit in ihren Anfängen bis auf die Chassidim-Bewegung der Makkabäerzeit zurück, erreicht ihren Höhepunkt in der Person des Lehrers der Gerechtigkeit, etwa zur Zeit des Hohenpriesters Alexander Jannais, hat im Essenismus eine Schwester- oder Tochterbewegung, beeinflußt zahlreiche judenchristliche Kreise der Urgemeinde und führt schließlich zur Abspaltung des dissidenten Judenchristentums, des Ebionitismus, von der Kirche" (S. 62).
Schubert bemerkt noch, daß die Erzählung von Ananias und Saphira deutlich an die Ain-Fescha-Sitte erinnere, und daß das Amt der Apostel, besonders das des Petrus, sehr dem Aufseher in der Ain-Fescha-Sekte über die Novizen ähnele, die ihr ganzes Vermögen an die Gemeinschaft überlassen mußten.
Soweit hatte ich vor mehr als Jahresfrist geschrieben (auf Grund der Berichte von Dupont-Sommer, Wilson, Schubert u. a.). Inzwischen sind die Werke von Millar Burrow und Powell Davies u. a. herausgekommen.
In dem größeren Werk von Burrow ist von Interesse die Untersuchung darüber, ob gnostische Einflüsse in der Literatur von Qumran zu bemerken sind. Das Ergebnis ist im ganzen negativ. Das Wort „Erkenntnis" allein vermag solche Einflüsse noch nicht zu begründen. Der Dualismus Licht–Finsternis ist iranisch und war damals verbreitet. Die eigentlichen Kennthesen der Gnosis (Göttlichkeit der Seele, Herabkunft des Erlösers) fehlen. Die ewige Verdammnis und das ewige Feuer sind eher jüdisch als gnostisch. Auch gewisse Ähnlichkeiten zum 4. Evangelium sind wenig beweiskräftig.
Das Buch von Davies bietet in mehrfacher Hinsicht ein neues, sehr bedeutsames Bild der ganzen Zusammenhänge. Es ist in vorsichtiger

Sprache, jedoch mit sehr offenen Urteilen abgefaßt. Die kurzen Anführungen, die ich daraus bieten kann, sollen dazu anregen, das sehr lebendig geschriebene Buch eingehend zu durchdenken.
Die Geschichte der Entdeckung der Höhlen am Steilabhang des Wadi Qumran und die Lageskizzen der Klostersiedlung leiten das Buch ein. Es steht fest, daß die Siedler eine rein jüdische Gemeinschaft waren, sehr wahrscheinlich die von Josephus, Plinius und Philo beschriebenen Essener, obgleich ihr Name in den Schriftrollen nicht genannt ist. Essener bedeutet wohl die Heiligen (das griechische „essèn“ ist die Bezeichnung eines Priesters der Artemis). Die Schriftrollen sind teils Leder-, teils Kupferrollen, in Tonkrügen aufbewahrt. Sie stammen wohl aus dem 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung und sind ohne Zweifel kurz vor der Zerstörung Jerusalems dort verborgen worden. Davies und Burrow bieten viele Einzelheiten.
Die wichtigsten der aufgefundenen Schriften sind das „Handbuch der Ordensregeln“, die „Damaskusschrift“ und die „Testamente der Partiarchen“, außerdem alttestamentliche Bücher.
Davies berichtet eingehend über Geschichte und Religion des jüdischen Volkes in damaliger Zeit, über den Yawehkult (Jehova) und die religiöse Literatur, einschließlich der apokryphen (nicht kanonischen) Schriften des Alten und Neuen Testaments. Die vier kanonischen (kirchlich anerkannten) Evangelien unterscheidet Davies streng und sagt geradezu: „Entweder hat Johannes recht, dann ist der Bericht der Synoptiker falsch“, und umgekehrt. Gesamturteil: „Wir besitzen die Lebensgeschichte Jesu nicht ... Das Leben Jesu kann nie geschrieben werden ... Der Anspruch der Theologen, Richter über die Geschichte zu sein, fällt in sich zusammen.“
Was nun die Beziehung der Qumransekte zum Christentum betrifft, so ist Davies anderer Meinung als die bisherigen Berichter. Zwar hat der „Lehrer der Gerechtigkeit“ mit dem Jesus nichts zu tun, da zwischen beiden wohl 150 Jahre liegen. Aber die Sitten des Jesus und seiner Anhänger und der ersten christlichen Gemeinschaft sind denen der Essener so ähnlich, daß mindestens eine engere Verwandtschaft angenommen werden kann, so „daß seine (Jesu) Bildung höchstwahrscheinlich essenisch war, und daß seine Lehre und seine ganze Anschauung ihn den Essenern verbanden“, wenn er auch in einigem freier war. Die Essener sind in gewissem Sinne Vorläufer

des Christentums, und dieses, bzw. die „Kirchen, haben sich aus einer jüdischen Sekte entwickelt, wie Jesus selbst Jude war". Davies sieht im Neuen Testament geschichtliche Tatsachen, ob wahrheitsgetreu, ist eine andere Frage.
Außerdem sind in das Christentum Legenden und Lehren eingedrungen, die nicht aus dem Judentum stammen: Sohn Gottes, Erlöser, Geburtsmythos, Höhle in Bethlehem und die Identitätslehre des 4. Evangeliums. Insbesondere sind der Mithraskult, Ägypten, Iran und Indien von Einfluß gewesen.
Die Forschungen von Reitzenstein, Bultmann und W. Bauer erwähnt Davies nicht. Er nennt den Namen Nazoräer nur beiläufig einmal. Seine These ist, daß die ersten Christen zunächst Nazarener hießen, was er aber nicht von Nazareth ableitet, das damals wohl noch nicht bestand. Zu dem Wort Nazarener ist zu bemerken, daß es im Neuen Testament nur an vier Stellen erwähnt wird, Nazoräer dagegen an 12 Stellen (griechisch nazoraios). Nazarener und Nazoräer sind gleichbedeutend wie Essener und Essäer. Andere (W. B. Smith in „Vorchristlicher Jesus" S. 38), Raschke (Christusmysterium S. 246) leiten es von einer Wurzel (nsr gleich behüten, ein Mysterium bewahren) ab, was für eine esoterische Gemeinschaft nahe liegt.
In bezug auf die Geschichtlichkeit der Berichte gibt Davies weitgehend Albert Schweizer recht (Leben-Jesu-Forschung). Über viele wertvolle Einzelheiten muß ich den Leser auf Davies selbst verweisen. Millar Burrow gibt im letzten Teil seines Buches noch Übersetzungen der Qumranliteratur..
Reitzenstein bringt für das Fortleben der Täufergemeinde drei Zeugnisse. Als erstes und ältestes führt er die von Matthäus und Lukas benutzte Evangelienquelle Qu an mit der nach Reitzenstein polemisch erfundenen Erzählung von der Sendung der Johannesjünger an Jesus: „Sie zeigt, daß bei ihnen die Verehrung des Gründers sich mit der Benutzung der prophetischen Schriften verband (d. h. einer frühen mandäischen Schrift, aus der dann Qu den Bericht Matthäus 11, 5–11 gleich Lukas 7, 22–28 übernommen hat, wie Reitzenstein überzeugend erwiesen hat), und daß man Jesus als den Menschensohn (Enosh) nicht anerkennen wollte, aber auch keinen anderen anerkannte" ... „Die mandäische Tradition zeigt uns, daß Johannes tatsächlich eine Zeitlang als „der Mensch",

als der von Gott gesandte „Anthropos“ gegolten hat, und zwar in unendlich höherem Sinne als der Verfasser des Johannesevangeliums diesen Worten beimessen will“ (Iranisches Erlösungsmysterium S. 124 und Mandäisches Buch S. 62 ff.). Neuere Forschungen halten diese These nicht für zutreffend (Kurt Rudolph). Reitzenstein ist aber nach Otto Huth bis heute nicht widerlegt worden.
Als zweites Zeugnis zitiert er ein von Dibelius mitgeteiltes Wort aus den Klementinischen Rekognizionen: „Einer der Johannesjünger bestätigt, daß nicht Jesus, sondern Johannes der Christus, d. h. der Messias, der Gesalbte, der Gesandte gewesen sei. Er betonte das so stark, daß Jesus selbst den Johannes verkündet habe. Das ist nur zu erklären aus dem erwähnten Gegensatz der beiden Sekten. Die Klementinischen Rekognizionen sind nach Bousset (Kyrios 21) die Literatur der Nazoräer (Essener). Dibelius und Reitzenstein sind darin einig, daß Matthäus 11, 11 und Lukas 7, 28 „von einem Christen hinzugefügt sind, um ein von den Johannes-Jüngern angeführtes Wort Jesu unschädlich zu machen.
Als drittes Zeugnis führt Reitzenstein die uns schon bekannte Tatsache an, daß Apostelgeschichte 18, 24–19. 7 Johannesjünger erwähnt werden, wovon auch 1. Korinther 1, 12 und 3, 4 ff. die Rede ist. Es ist demnach als sicher anzunehmen, daß zwei Täuferrichtungen bestanden (nach der Trennung), die Johannestaufe mit Wasser und die Jesustaufe mit dem Geist. Gesiegt hat die zweite Richtung. Aus dem Judentum sind beide hervorgegangen. Iranische Grundanschauungen haben aber auf beide gewirkt (darüber Reitzenstein über die Vorgeschichte der christlichen Taufe). Bousset erwähnt auch noch, daß die im 4. Jahrhundert noch bestehenden Nazoräer „sich in späterer Zeit der Großkirche angeschlossen haben“ (Kyrios 22).
In einem Bericht in der Zeitschrift Symbolon (1962) bietet Professor Dr. Otto Huth bedeutsame neue Ergebnisse des Standes der Forschung über das Verhältnis des Jesus zum Täufer Johannes, zu den Essenern und Mandäern. Darnach ist als gesichert anzunehmen, daß die Qumransekte Essener waren, zu denen auch der Täufer gehörte. Der Unterschied zwischen der Qumrangemeinde und Johannes bestand darin, daß dieser aus der „esoterischen“ Klostergruppe heraustrat und „exoterisch“ auf das Volk wirken wollte. Es ist auch anzunehmen, daß aus den Essenern das Christentum in seiner ursprünglichen Form entstanden ist.

Das zweite wichtige Ergebnis ist, daß der Jesuskreis sich von der Täufersekte in mehreren Punkten trennte, zunächst in der Auffassung des Taufritus. Dieser war für beide ein Aufnahme- (Weihe-, Initiations-)verfahren, dem, wie später auch in der katholischen Kirche, ein Bannverfahren (Ausschluß) entsprach: Eckhart, Luther.
Ein weiterer Unterschied von Bedeutung war die Messiaserwartung. Der Täufer kündete das Ende der gegenwärtigen Welt und das Erscheinen des Führers in eine neue Zeit des Gottesreiches als nahe herbeigekommen. Der Jesus hielt sich selbst für den neuen Führer, ausgesprochen mit der vielfach wiederkehrenden Formel: „Ich bin" (ego eimi): das Licht, das Leben, das Brot, das Wasser des Lebens, die Wahrheit, der Sohn. Die spätere Kirche, als die Wiederkunft sich verzögerte, blieb bei der Wiederkunftshoffnung, ist also in diesem Punkte nicht mit dem Selbstbekenntnis des Jesus einig, da sie eine geschichtliche Trennung vornimmt: der Gottessohn einst und der Wiederkommende in einer geschichtlich fernen Zukunft und Enderwartung. Sie bleibt also essenisch.
Ein dritter Unterschied betrifft die Lebensführung. Die Essener und der Täufer sind streng asketisch (enthaltsam). Jesus und seine Schüler halten sich nicht an die essenisch-pharisäischen Vorchriften betreffend Lebensführung und Sabbatheiligung. Der Nachfolger des Täufers war Dositheos (Nathanael, Gottesgabe) und nach ihm Simon Magus. Bei diesem und bei den Mandäern herrschte jedoch die „Ich-bin"-Formel, bei letzteren als Lichtbekenntnis, das auch das 4. Evangelium kennt, das ja dem mandäischen Schrifttum nahesteht. Die Formel Simons ist: Ich bin der Sohn, die Kraft, oder auch: ich bin Gott. Der Hauptsitz der Dostäer (Täufer) war Samarien (S. 30).
Die Mandäer und Essener sind wohl beide vorchristlich. Auch das Johannesevangelium in seinem deutlich mythischen Charakter hat wohl vorchristliche, altjohanneische, gnostische Quellen benutzt und erscheint als Bindeglied zwischen den historischen Synoptikern und den mythisch-symbolischen mandäischen Schriften. Der Bannfluch der Essäergemeinde gegen Jesus ist noch zu erkennen in der Ausstoßung aus dem essenischen Verband in Galiläa, zu dem auch seine Familie gehörte (Matthäus 11, 20 ff. und Lukas 10, 12 ff.). Der Unterschied der beiden Richtungen lag darin, daß Jesus das Reich Gottes in seinem Kommen erfüllt, der Täufer aber nur nahe sah

(S. 32 ff.). Die Kirche jedoch verblieb in der Erwartung und wartet noch heute auf die Wiederkunft. Darin ist auch die Feindschaft der Mandäer, die als vorchristlich anzusehen sind (Huth S. 30), gegen die christlichen Essener (Qumraner) begründet. Jesus ist also ursprünglich Essäer, auch die katholische Kirche, geht aber schließlich mit dem Zug nach Jerusalem seinen eigenen Weg als Einsamer, der wohl dem „Ich bin“ des 4. Evangeliums am nächsten steht. Der Grundcharakter des Jesusbekenntnisses ist nicht jüdisch-historisch, sondern gnostisch, also iranisch verwandt. Darüber hat Reitzenstein Bedeutsames in seinem Buch über das iranische Erlösungsmysterium und seiner Schrift über „das mandäische Buch des Herrn der Größe“ und die „Vorgeschichte der christlichen Taufe“ mitgeteilt.

Taufe und Jungfrauengeburt

Es ist hier wohl notwendig, einiges über das Verhältnis von Taufe und Geburtsgeschichte beizubringen. Daß die letztere eine spätere mythologische Zutat ist, habe ich schon erwähnt. In beiden Berichten ist das entscheidende Motiv die Wirkung des Geistes. Im einen Fall kommt er von oben herab und wandelt den Jesus zum Christus, den Menschen zum Gottessohn. Wenn man sich von jeder realistischen Auffassung eines solchen Mythos frei macht, so kann das für den Menschen der Gegenwart nur bedeuten, daß ein neuer Geist, ein neues Denken und Erleben in ihn einziehen muß, das ihn mit dem Bewußtsein seiner Gottwesenheit, d. h. mit der Verantwortung für eine hochwertige Ethik erfüllt.
Im anderen Geschehen mythischen Charakters bewirkt der Geist die Empfängnis. Auch dieses Bild hat höchste Gegenwartsbedeutung. Der Akt des Einsseins wird in seinem Glanz aus dem nur Geschlechtlichen in das Überströmtwerden von göttlicher Lebens- und Liebesfülle gewandelt. Der Mensch erlebt sich wieder in seiner höheren Wesenheit, und das Kind wird wieder als Gottwesen gezeugt und geboren. Das Verhältnis der Geschlechter gewinnt wieder den Wert der Heiligkeit.

Nach Usener (S. 135) „brauchen wir den endgültigen Abschluß des Matthäus und Lukas nicht über das Jahr 130 zurückzuschieben: „Nichts ist, was uns nötigt, eine frühere literarische Wirkung der Geburtsgeschichte anzunehmen." Und S. 83: „Die zwei Berichte, die wir von ihr besitzen, gehen selbständig nebeneinander her. Ein Austausch hat nicht stattgefunden ... Als Überlieferungen zweier örtlich getrennter Glaubensgebiete müssen diese Berichte ungefähr zu gleicher Zeit niedergeschrieben worden und erst durch die bereits fertigen Evangelien zu allgemeinerer Verbreitung gelangt sein."
Andererseits „ist auch der (äußere und innere) Beweis dafür erbracht, daß der gemeinsamen Quellenschrift des Marcion und Lukas noch die Jordantaufe gefehlt hat" (S. 93). Die Stelle über Jesu Taufe ist erst nachträglich dem Bericht über Johannes eingefügt worden (Lukas 3, 21). Die zweite Erwähnung des Johannes (Lukas 7, 18) ist ... unvereinbar mit der Jordantaufe und ihren Wundern" (S. 155).

Um nun die dem zur Askese geneigten Empfinden jener Zeit peinliche geschlechtliche Zeugung, die das naturnahe Griechenland und die anderen mythischen Völker noch unbedenklich hinnehmen oder als heiliges Mysterium ehren, zu umgehen, und zugleich die göttliche Geburt zu begründen, sind zwei Wege eingeschlagen worden, der eine ist die Übermächtigung (Überschattung) durch die „Kraft des Höchsten" (Lukas 1, 35), der andere ist die gnostische Konstruktion des Doketismus, die annahm, daß „das Göttliche durch den Leib der Jungfrau wie durch eine Röhre, also ohne Berührung und damit ‚sündlos' hindurchgegangen sei" (S. 135), „wie Wasser durch eine Röhre fließt" (149). Dieser Anschauung huldigten die Valentinianer u. a. Gnostiker, während die Ophiten, Naassener, Basilides und andere Gnostiker, der italienische Zweig der Valentinianer und Marcus (nicht der Evangelist) die Taufweihe zur Erklärung der Göttlichkeit Jesu heranzuziehen". Usener glaubt, so unterscheiden zu können (S. 152): „Die Jordantaufe befriedigte eine Forderung der judenchristlichen, die jungfräuliche Geburt ein Bedürfnis hellenistischen Judentums." Paulus, der früheste Berichter, kennt weder Taufe noch Jungfrauengeburt (Römer 1, 2).
Daß die Frage der Gottwesenheit des Jesus und jedes Menschen

einer solchen Erklärung und Begründung nicht bedarf, sondern ausschließlich eine Frage der inneren Erkenntnis (Gnosis) ist und primären Charakter hat, der durch eine Weihehandlung nur kultisch ausgedrückt wird, dürfte nach dem bisherigen klar sein.
Zwei Fragen sind nun zu klären: Wo ist die Quelle für die Gottessohnschaft und wo diejenige für die Jungfrauengeburt? Auf die 1. Frage gehe ich im Abschnitt 14 besonders ein, bemerke aber in diesem Zusammenhang, daß auch Usener (S. 71 ff.) zahlreiche Beispiele dafür beibringt, wo bedeutende Philosophen, Mystagogen, Könige und Helden als Gottessöhne galten oder sich selbst dafür hielten. Auch für die Zeugung von Söhnen durch Götter (Zeus, Apollon u. a.) in irdischen Frauen weist er hin. Ich komme darauf unten zurück.
Ausführlich verbreitet sich D. Nielsen über die Herkunft des Jungfrauenmythos. Er geht zunächst davon aus, daß das Verhältnis der menschlichen Familie: Vater, Mutter und Kind auf die kosmischen Gottheiten, auf König und Volk und auf das Verhältnis des Menschen zur Gottheit übertragen worden sei. Er glaubt die Verehrung der Muttergöttin und den Madonnenkult besonders aus indogermanischem Erleben herleiten zu können, da „die bekannte Geringschätzung des Weibes, die in der altsemitischen Religion wie im Judentum, Christentum und Islam bemerkbar ist, verhindert, daß die Muttergöttin neben einer männlichen Gottheit aufkommen kann". „Sie legt – wie die Jungfrau Maria im späteren Christentum – Fürbitte bei dem obersten männlichen Gott für den Menschen ein, ist aber nicht selbst oberste Gottheit. Auf nichtsemitischem Kulturboden und in der kretisch-agäischen Kultur ist die barmherzige jungfräuliche Mutter die wichtigste Gottheit geworden" (347).
Diese Behauptung ist also derjenigen Useners verwandt. Jedenfalls ist richtig, daß die göttliche Jungfrau in den indogermanischen Mythenreligionen eine sehr bedeutsame Rolle spielt. Vielleicht trifft das Urteil von K. Kerényi die Verhältnisse noch besser, wenn er sagt: „Göttliche Mädchen kennt die griechische Mythologie mehr als göttliche Knaben. Sie haben die Muttergöttin in den Hintergrund gedrängt" (153). Nach Albrecht Dieterich (Mutter Erde) ist der Kult des Weiblichen in Gestalt der Erde älter als der Kult des Männlichen. Das ist ja auch der Grundgedanke von Bachofens gro-

ßem Werk. Er herrscht in allen fünf Erdteilen von Australien bis Amerika. Es ist wahrscheinlich, daß er auch älter ist als die Verehrung von göttlichen Jungfrauen.
Auch W. F. Otto bestätigt, daß „in der vorgeschichtlichen Religion das weibliche Wesen herrscht ... Frauen sind es auch, die den höchsten göttlichen Rang haben. Selbst bei Poseidon, dessen Macht einmal so groß und weit gewesen sein muß, daß der Vergleich mit Zeus naheliegt, ist es unverkennbar, daß er der Erdgöttin an Würde nicht gleichkam" (Götter Gr. S. 74). Immerhin ist nach Rohde („Psyche") neben der Muttergottheit Demeter schon zu Homers Zeiten die Tochter (die Kore) bekannt. Homer nennt sie die Königin der Toten, die erlauchte Persephoneia. Aber sie ist da schon des Pluto Gemahlin. Demeter drängte die Gaia, die göttliche Erde, in den Hintergrund. Demeter ist aber gleichbedeutend mit Gä-meter (Mutter Erde), wenn sie auch mythologisch jünger und ein wenig gewandelt ist. Ihre Tochter ist Persephone. Von Homer ab tritt das Weibliche gegen das Männliche stark zurück. A. Dieterich bezeichnet die Mythologie Homers als eine „dem Volksbrauch abgewandte Ritterpoesie". Bachofen kennzeichnet diese Wandlung als das Zeitalter des Herakles. Immerhin spielt bei Homer die Göttin Pallas Athene noch eine wesentliche Rolle (darüber Walter F. Otto in mehreren Werken).
Ursprünglicher ist ohne Zweifel noch die Vorstellung von der Mannweiblichkeit des Mondes und der diesen Mythos darstellenden Göttinnen, so der Magna Mater (A. Dieterich) und später der Athene und Artemis. Kerényi redet bei Artemis von einem Grenzgebiet zwischen Mütterlichkeit und Mädchentum (151). Auch Athene werde als Mutter verehrt.
Einen Weg zur Lösung bietet auf dem Boden der Doppelgeschlechtigkeit des Mondes der mythische Bericht vom Raub der Jungfrau oder der Braut. Er bedeutet ohne Zweifel den Raub des himmlischen Lichtes in die Unterwelt, d. h. die Abwesenheit der Leuchtmacht des Himmels in der Zeit der Verdunkelung des Mondes und die Teilung der Bereiche bei Persephone und der nordischen Skadi. In gleicher Weise aber bedeutet dann die Befreiung der Jungfrau durch den Helden das Wiedererscheinen des himmlischen Lichts über der dunklen Erde. Wir können also wohl ein Doppeltes folgern, als erstes, daß die Vorstellung von der Mannweiblichkeit des Mondes ausein-

andergenommen ist in eine männliche und eine weibliche mythische Gestalt, die beiderseits ja das je in ihnen verkörperte Prinzip symbolisch bedeuten. Als zweites, daß hier der Ursprung des mythischen Bildes der Jungfrau zu suchen ist, insofern die Jungfrau das himmlische Licht in ihrem Mutterschoß als ihr eigenes Wesen hegt und zur Wiedergeburt bereit hält.
Es muß demnach ein Drittes dazukommen. Der Raub der Jungfrau ist zwar vielfach nur eine Gefangenschaft, ein Fremddienst in Armut und Not, das bekannte Märchenmotiv. Aber mehrfach wird auch die Jungfrau in der unteren Welt schon Gattin und Mutter oder gibt sich der Liebe hin (Beispiele je Persephoneia und Gunlöd). In diesen Fällen wird ein Sohn oder eine Tochter geboren, die Heilbringer sind, so in den eleusinischen Mysterien, von denen wir noch ausführlicher höher werden.
Aber auch wo nur von einer Befreiung der Jungfrau die Rede ist, folgt dieser Befreiung die Hochzeit mit dem Erlöser im himmlischen Schloß. Kurz gesagt, es geht in jedem Falle um das Mysterium des Weiblichen und des Männlichen, der Empfängnis und der Zeugung als einem göttlichen Geschehen mit dem Ergebnis der Geburt eines neuen Helden. In jedem Fall wird die Jungfrau Mutter eines neuen Heilbringers und Erlösers. Unwesentlich ist dabei, ob eine legitime Ehe stattgefunden hat, wesentlich ist nur, daß die Zeugung einen Heilbringer schafft.
Das Licht ist somit am einen Pol das ewig Jungfräuliche, das ewig zur Mutterschaft sich hingibt, indem es ewig sieghaft aus dem Dunkel des Schoßes wieder zur Herrschaft am Himmel gelangt. Dieses kosmische Schicksal ist im Mythos auf den Menschen übertragen. Ewige Jungfräulichkeit und ewige Mutterschaft gehen ebenso ineinander über wie Raub und Erlösung *ein* Vorgang kosmischen Schicksals sind, und wie Tod (des Lichtes) und Geburt (desselben Lichtes) sich hier unten in der schöpferischen Tiefe die Hand reichen. Hier west das ewige Geheimnis des Lebens oder das Geheimnis des ewigen Lebens in seinem eigenen Mutterschoße.
Wo und woher aber wirkt nun der andere Pol, das Männliche? Im Mythos von Gunlöd ist es der Gott selbst, der mit „ate“ (Bohrer, Wurm, Schlange) den „Felsen“ durchbohrt und in den Mutterschoß eindringt, um dafür den Göttermet, das Odroerir, die schöpferische Macht, das lebenzeugende Od zu erbeuten, das hier die Stelle des

Neulichtes nach drei Dunkelnächten (drei Zeugenächten bei Gunlöd-Persephoneia) und des göttlichen Sohnes, das Heil selbst an der Stelle des Heilbringers vertritt. Auch im Persephone-Mythos ist der Gott (Zeus-Hades) der zeugende Vater, wie auch Persephone selbst schon von Zeus mit der ewigen Mutter Demeter gezeugt ist.
Sehr bedeutsam ist, was Kerènyi über Persephone ausführt: „Persephone ist die griechische Idee des Nichtseins, Demeter die Idee der Allgebärerin. Das Nichtsein ist zugleich der Wurzelaspekt des Seins. Mutter und Tochter als getrennt ist undenkbar, beide als eins, als identisch, ist Tatsache. Auch Hera hat drei Gestalten: als Mädchen, als Frau und Erfüllung, als Frau und als Leid. (Ebenso Maria als Jungfrau, Gottesmutter und mater dolorosa.) Zeus raubt die Urgöttin und zwingt sie zur Liebe, sie läßt sich nicht erweichen und bleibt Nemesis, die Rächerin. Ihre Tochter ist dann Helena. Als Geraubte ist diese dann die junge Nemesis. Auch Demeter wird von Poseidon verfolgt. Offenbar sind alle diese Gestalten, Poseidon in Roßgestalt, Demeter als Stute, die Medusa, mit der sich Poseidon auch gepaart hat, Erd- und Unterweltgestalten, so daß wiederum erkennbar wird, wie hier unten der Mutterschoß alles Neuwerdens in vielerlei Mythen symbolisiert ist.
Auch das Tiergestaltige dieser Gottheiten deutet auf die dunkle Welt. Es ist auch an Odin und Loki zu erinnern. Demeter und Nemesis verwandeln sich wie Europa und Jo in Tiere. Ein gutes Bild dieser Situation gibt W. F. Otto in Götter Griechenlands S. 31.
„Die Tochter der Demeter heißt auch Despoina, die Herrin (des Lichts) als Kore (Jungfrau). Kore wird aus dem eigenen Wesen der Mutter geraubt (Kore ist das junge Neulicht neben ihrem Bruder, dem Dunkelteil des Mondes in Roßgestalt. Der Bruder ist das Fluchroß Arion. Auch diese Bezeichnung weist auf die Dunkelnatur des Arion-Rosses). In Kore gebiert sich die Mutter selbst wieder. Die Idee der wurzelhaft-einen Urmutter-Urtochter-Göttin ist zugleich die Idee der Wiedergeburt, die Dramatik des Entstehens und Vergehens.“ Soweit Kerényi (die Bemerkungen in Klammern sind von mir. Verf.).
Das Göttliche in der mythischen Symbolik des Mondwesens ist aber außerdem, wie schon angedeutet, ein Doppeltes, eine männlich-weibliche Potenz, die gewissermaßen sich selbst ewig neu zeugt und als sterbender Held oder als geraubte Jungfrau wesenhaft dasselbe

ist wie der neugeborene Sohn oder das Mädchen oder die befreite Lichtbraut. Der Mond heißt auch der sich selbst Erschaffende. Der in den Hades, in die „Hölle“ hinabgestiegene Held und die Urmutter sind der dritte Aspekt, wie endlich der zur Herrlichkeit im Reiche des Lichts (des Vaters) Aufsteigende und der in Passion und Sterben Duldende zwei weitere Schicksalsbilder sowohl des göttlichen Lichts als des im gleichen Schicksal stehenden Menschen sind.
Das alles sind nur verschiedene Bilder und Namen der einen Uridee: Das Göttliche gebiert sich selbst ewig neu, erlöst sich selbst ewig aus seiner „Unvollkommenheit“ zu höherer Vollkommenheit, erhöht sich selbst zur heilvollen Lebensherrschaft, begibt sich selbst auf den Weg des Leidens und ans Weltenkreuz, um die Mängel seiner Welt zu tragen und die Tragik seines Seins zu überhöhen. Es ersteht selbst wieder in all seinen Seinsweisen in ewiger Geburt. Das alles nicht als abstrakte Idee oder als historisierter und dogmatisierter Mythos, sonder als das wirkliche Schicksal auch des Menschen als „Sohn des Lichtes“, als ewig historisches Erlebnis aller Wissenden in ihrer Weltüberlegenheit und aller Nichtwissenden in ihrer klagenden Weltverlorenheit.
Ein anderer Mythos ist der von Herakles und Hesione, ganz ähnlich dem von Perseus und Andromeda. Hesione, die Jungfrau, ist von einem Seeungeheuer verschlungen. Herakles sprang in dessen Schlund, verweilt drei Tage in Bauche (vgl. den Jonamythos) und verliert dabei seine Haare von der Glut der Eingeweide (das vom Drachen geraubte Licht als „Höllenfeuer“, die geschwundenen Haare der verlorene Lichtglanz). Herakles schneidet dann von innen den Bauch auf wie der iranische Keresaspa und wie Sigurd von außen. Die Jungfrau ist deutlich das gefangene Licht, das von ihrem Erlöser befreit wird.
Dasselbe Bild ist der Mythos von Perseus und Andromeda. Perseus ist ein Gottessohn (Zeus und Danae) wie Herakles (Zeus und Alkmene). Theseus befreit die Ariadne, die Gottesbraut. Immer geht es um die Liebeseinigung des Erlöserhelden mit der Lichtbraut, wie im ältesten Mythos um die „Überschattung“ der Erde durch den Himmel. W. F. Otto bemerkt dazu: „Noch Aischylos (Fragment 44) dichtet von der Liebesglut des heiligen Himmels und dem bräutlichen Sehnen der Erde, die durch den Regen schwanger wird (wie Danae von Zeus durch den Goldregen, hier ohne Zweifel das Licht,

wie Regen, Wasser, Quelle, Strom mythisch das himmlische Licht bedeuten) ... Wundervoll ist die Erzählung der Theogonie (des Hesiod), wie der große Uranos, die Nacht bringend, kam, in Liebesbegier die Gaia umfaßte und sich ganz über sie breitete" (S. 37). Uranos ist Asura und Varuna, beide sind wie die nachtdunkle Gaia zugleich Mondwesen.

Kehren wir nun zur Taufe zurück. Ob Jesus sie selbst ausgeübt hat, ist fraglich. Usener meint (S. 159) „Jesus hatte die Taufe weder selbst ausgeübt, noch durch andere ausüben lassen. Er tauft überhaupt nur in dem Evangelium, welches (wenn wir, wie billig, von den jüngeren, die Taufe erzählenden Abschnitten der Synoptiker absehen) unter allen allein von der Jordantaufe und ihrer Vorbildlichkeit Kenntnis verrät, dem johanneischen" (Johannes 3, 22. 26 und 4, 1). Wetter dagegen (Der Sohn 59 f.) sagt: „So wird Johannes 3, 22 ohne weiteres vorausgesetzt, daß Jesus tauft. Zwei miteinander wetteifernde „Propheten", Johannes und Jesus, werden uns vor Augen geführt, und nicht ohne Stolz läßt der Verfasser des Johannesevangeliums die Johannesjünger sagen: „Rabbi, der jenseits des Jordan bei dir war, für den du Zeugnis abgelegt hast, siehe, der tauft, und alle kommen zu ihm." Es gab also „augenscheinlich mehrere solcher Prophetengestalten, wie es Jesus war". Den Vers 4, 2 hält Wetter (60) für „eine spätere Konjektur (Vermutung) nach den Synoptikern" (vgl. dazu S. 127).

Paulus als frühester Berichterstatter, weiß (nach Usener S. 153 bzw. Römer 1, 2–6) „nichts von der Jordantaufe, geschweige von einer schon durch die Geburt gegebenen Sohnschaft Gottes". Ich gewinne übrigens, wie schon angedeutet, immer deutlicher den Eindruck, daß die ganze Sprache des Paulus nicht historisch gemeint ist, sondern mythisch zu verstehen ist. Den Bericht Lukas 3, 21 f. hält Usener für eine spätere Einfügung (S. 155). Die Stelle Lukas 7, 18 ff. schließt „eine Kenntnis der Jordantaufe Christi ganz aus".

Der Taufbericht unserer ältesten evangelischen Überlieferung, wie sie im Markusevangelium vorliegt, ist bereits durch und durch legendarisch (Bousset Kyrios S. 264). „Wenn berichtet wird, daß der Himmel sich öffne, der Geist in Gestalt einer Taube herabschwebt, eine Stimme vom Himmel ertönt, wenn der Teufel im Gespräch mit Jesu eingeführt wird oder die Engel ihm dienen oder die (wilden) Tiere ihn umgeben, so hat man zunächst einmal den rein legendari-

schen Stil anzuerkennen und sich zu fragen, ob hier die Frage nach Geschichtlichem auch nur gestellt werden kann" (S. 44). In einer Anmerkung verweist Bousset auf Gunkel (Das Märchen im Alten Testament), der darin das Märchenmotiv vom Krönungsvogel erkennen will.

Der Mythos vom Abbrechen des Tempels

Reitzenstein behandelt nun in derselben Untersuchung noch eine weitere Angelegenheit, die in gleichem Sinne Bedeutung haben könnte. An drei Stellen erscheint ein merkwürdiges Bild, erst in einer Unterhaltung zwischen Jesus und den Juden (Johannes 2, 18 ff.), dann als Anklagegrund gegen Jesus (Markus 14, 57 und der Parallelstelle Matthäus 26, 61), endlich in der Stephanosrede Apostelgeschichte 6, 13): Der johanneische Jesus erklärt, er könne „diesen Tempel", wenn er abgebrochen werde, in drei Tagen wieder aufrichten. Die Juden nehmen, da sie für mythisches Reden keinerlei Sinn haben, dieses Bild wörtlich und erheben gegen ihn Anklage, er wolle die heilige Stätte zerstören, was dann Stephanos in gleicher Weise zur Last gelegt wird.
Auch das Johannesevangelium kennt den zu Grunde liegenden Mythos nicht und deutet das Bild auf die Auferstehung nach drei Tagen, die übrigens derselbe Mythos in anderer Gestalt ist. Ich spare die eigentliche Deutung noch auf, verweise aber auf das ähnliche Bild Matthäus 12, 40, wo auch wie Johannes 2, 19 die Juden ein „Zeichen" von ihm fordern. Er redet dann von dem Mythos des Jona, der drei Tage und drei Nächte im Bauch des Walfisches war und knüpft daran die Folgerung: „Also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein." Auch das wird hernach seine Erklärung finden.
Reitzenstein führt nun aus einem manichäischen Fragment eine Stelle an, die fast wörtlich dem Text bei Johannes entspricht (S. 66 f.): „Ich vermag diesen Palast (apadan) zu zerstören, welcher mit Händen gemacht ist, und in drei Tagen werde ich machen, was nicht mit Händen gemacht ist." Auch die manichäische Enosh-Bot-

schaft lautet: „Ich zerstöre und gründe wieder meinen Palast." In manichäischen Texten ist „Bauherr der neuen Welt" eine bestimmte Gottesbezeichnung. Die mandäische und die manichäische Botschaft sind demnach nicht etwa von dem Evangelientext entlehnt, sondern ursprünglich. Der Baumeistermythos ist in vielen Mythen, auch im germanischen Norden bekannt.
Der Hohepriester geht nun zunächst gar nicht auf die Beschuldigung ein, sondern fragt nach der Gottessohnschaft, worauf Jesus antwortet: „Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen usw.". Die Bezeichnung als Sohn des Menschen läßt nun sofort den Angeklagten als Parteigänger jener Sekte erscheinen, von der diese Ankündigung des Abbrechens und Wiederaufbauens des Tempels bekannt war. Gerade bei den Mandäern bedeutete nach Reitzenstein das Wort „Palast" den Leib und die Welt als Wohnung, wie auch das Johannesevangelium das Tempelsymbol deutet (2, 21). Das Bekenntnis als „Sohn des Menschen" war Grund genug, gegen die Sekte der Täufer (Mandäer, Nazoräer) „mit äußerster Strenge vorzugehen", war doch auch der Täuferprophet selbst zum Tode verurteilt worden.
Bousset sieht die Schwierigkeit besonders darin, daß Jesus so als Revolutionär, als „tempel-zerstörender Messias-Menschensohn" erscheint und die Behauptung des Markus (und Matthäus) und des Berichtes Apostelgeschichte 6, 13, „ihr Zeugnis stimmte nicht überein", ebenso wie die Erklärung Johannes 2, 21 als Rechtfertigung seitens der Jesusgemeinde gedacht worden sei. Die Ermordung des Täufers ist das einzige Ereignis, das auch Josephus als geschichtlich wohl zuverlässig berichtet.
Ich habe diese ganze Frage etwas ausführlicher behandelt, um die Beziehungen des jungen Christentums zum indoarischen, speziell zum iranischen Mythos einerseits im Menschensohnglauben, andererseits in dem engen Zusammenhang mit den ausgesprochen iranisch verwurzelten Mandäern darzulegen und damit die These vom jüdischen Ursprung des Christentums in der Weise abzugrenzen, daß der jüdische Einfluß zunächst rein äußerlicher Art ist: Schriftbeweise aus dem Alten Testament und bloßer Durchgang für persische und verwandte Elemente. Erst allmählich setzt sich der jüdische Einfluß stärker durch, so im unmythischen realistischen Monotheismus, im Opfergedanken, in der Historisierung und Dogmatisierung des Mythos, in dem Überwiegen der Bischofsherrschaft über

die Mysteriengemeinde, wie Wetter es deutlich genug erwiesen hat. Doch davon später mehr.

Die grundlegende Frage wird damit nicht die Prüfung der Geschichtlichkeit der Person Jesu, sondern die Erforschung der mythologischen Hintergründe und ihrer Bedeutung sowohl des christlichen als des iranisch-indischen, des ägyptischen, vorderasiatischen Glaubensgutes. Ich gehe also gerade den umgekehrten Weg wie die gegenwärtige theologische Forschung und ziele nicht auf eine „Entmythologisierung", sondern auf eine „Enthistorisierung" und Verallgemeinerung ab, und zwar auf Grund des nicht abweisbaren Gedankens, daß ewige Wahrheiten nicht rational (geschichtlich, logisch), sondern nur und allein mythisch-symbolisch dargestellt werden können, und des nicht weniger deutlichen Umstandes, daß das Wesentliche an diesen „ewigen Wahrheiten" längst vorchristlich ist und in sehr vielen Mythen seinen Ausdruck gefunden hat.

Gerade das, was der kirchlich-dogmatische Rationalismus verwirft und vorsätzlich der breiten Öffentlichkeit verschweigt, die „heidnische" Sage (Mythos) und das Märchen, ist nicht bloße „Phantasie", sondern wesensgemäßer Ausdruck der religiösen Realitäten: „Nur was nie und nirgends sich begeben, das allein veraltet nie", genauer und schärfer gesagt: „Nur, was kosmisch (himmlich) sich ewig gleich begibt, nur das ist das unerschütterliche Fundament eines starken, unwiderleglichen Glaubens hinsichtlich des menschlichen Geschehens und Wirkens: Sieg des hohen Wertes, des wesensgemäßen Rechtes, der letztgründigen Wahrheit auf dem allheitlichen Grunde des ewigen Lichtsieges. Daher waren die Mandäer sehr im Recht, ihre Gottgestalt als den hohen Lichtkönig und ihr Bekenntnis als die Erkenntnis des hohen Lebens zu bezeichnen, wie ich es oben erwähnt habe.

Was ich also in diesem Buche erneut als „Wahrheit über das Christentum" hinausgebe, ist in Wirklichkeit urmenschliche, kosmisch begründete Wahrheit, die keiner kirchlich-päpstlichen Macht, keiner dogmatischen Sicherung und keiner rationalen Beweise und Stützen bedarf, die rein aus ewigem Grunde wahr ist: daß nämlich in der gesamten Welt nur *ein* Prinzip, nur *ein* dynamisches Sein, nur *ein* Schicksal, nur *ein* Wille, nur *ein* Leben herrscht und wirkt, und daß alles Einzelseiende, somit auch jeder Mensch nichts anderes ist als Leben von diesem ewigen Leben, Schicksal von diesem allheitlichen Schicksal, Willensauswirkung dieses einen All-Willens.

Purusha und Menschensohn

Der Mythos vom Menschensohn hat seinen Ursprung schon im indischen Purusha, ein Wort, das „Mensch" bedeutet. Paul Deussen bemerkt dazu (Allgemeine Geschichte der Philos I, 1, S. 151): „Menschen waren schon die alten vedischen Götter gewesen ... Auch die Götter der Griechen und der Gott des Alten Testaments. Aber während sie alle eine Welt außer sich haben oder als ein Teil derselben bestehen, war schon in den Vedaliedern 1, 164 und 10, 129 die Einheit des Universums erkannt und demgemäß ... gelehrt worden, daß das Urwesen sich selbst in diese Welt verwandelt habe". „Jetzt ist es die ganze Natur, der ganze lebensvolle Zusammenhang der Welt, welcher als Organismus, ähnlich dem menschlichen, erscheint, und als solcher, als der lebendige Leib eines Purusha, eines Urmenschen begriffen wird, dessen Haupt der Himmel, dessen Auge die Sonne, dessen Odem der Wind ist ..."

Diese Stelle ist von eminenter Bedeutung, denn in ihr ist der Urmythos und Urglaube der Menschheit dargestellt: die lebendige Welt als Einheit, als Gott in Gestalt eines riesigen Menschen. Der nordische Ymir, der iranische Yima und der indische Yama, die babylonische Tiamat, der griechische Zeus (nach einem von Böklen, Adam und Qain, erwähnten, auch von Grimm, Deutsche Myth. mitgeteilten orphischen Gedicht), noch der Gegenwart nahe Swedenborgs Welt und Gott als Mensch sind das Bild dieser Einheitsschau. Goethe redet vom lebendigen Universum.

Wenn doch unsere Theologen („Gotteskünder") das Wesen und den Sinn dieser alten Mythen verstünden und ihren Hörern erklärten, und wenn sie den uralten Menschensohn dem heutigen Menschen wieder als seine unmittelbare Gottwesenheit, als den Gott „Mensch" kündeten und ihn so vor seine höchste Verantwortung stellten!

Es ist vielleicht angebracht, hier auf eine Stelle bei Nietzsche (Wille zur Macht II, 59, bei Kröner 147) hinzuweisen, die den Unterschied zwischen der Urreligion und entarteter Religion beschreibt :„Heidnisch ist das Jasagen zum Natürlichen, das Unschuldsgefühl im Natürlichen, die Natürlichkeit ... Christlich ist das Neinsagen zum Natürlichen, das Unwürdigkeitsgefühl im Natürlichen, die Widernatürlichkeit." Ich nenne das entartet, weil jede Entfernung von der göttlichen Natur ein „Aus-der-Art-Schlagen" ist.

Man beachte dazu hinsichtlich des Themas meines Buches noch den Aphorismus 63 (bzw. 158): „Man soll das Christentum als historische Realität nicht mit jener einen Wurzel verwechseln, an welche es mit seinem Namen erinnert: die andern Wurzeln, aus denen es gewachsen ist, sind bei weitem mächtiger gewesen", nämlich die „heidnischen". Weiterhin: „Was hat Christus verneint? Alles, was heute christlich heißt" ... „Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat – und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte" (66).
Purusha wird identisch mit Prajâpati, Nârâyana und Brahman, später auch mit Atman (Deussen 289). Deussen deutet den Purusha als „in der Sonne verkörpert". Wenn aber (S. 288) sieben Purusha als aus dem asad, dem Nichtseienden, zu *einem* Purusha zusammenfahren als Prajâpati, der Vogelgestalt hat (199), so paßt dieses mythische Bild nicht auf die Sonne, sondern nur auf die Vollwerdung des Mondes aus 7 Phasen, ausgehend vom Dunklen als dem Nichtseienden. Es ist aber unzweifelhaft, daß die Einheitsschau über der Vielheit der Götternamen steht. Aus Rigveda 1, 164 ist der Vers: „Vielfach benennen, was nur eines, die Dichter; man nennt es Agni, Yama, Mâtariçvan", und Rigveda 8, 58: „den selbst die Priester als vielfältig ansehen ... wie soll den kennen, wer nur zählt ihr Opfern? Eins ist das Feuer, eins ist die Sonne, die eine Morgenröte überglänzt das Ganze: Eins ist auch dieses und zum All geworden" (S. 118).
Dasselbe weist W. F. Otto (Gött. Gr. S. 168 und 276) für die griechische Götterwelt nach, wo die Einheit in der Gestalt des Göttervaters Zeus-patèr, in der „Bestimmung" (moira = Schicksal) und im Begriff der „Gottheit", auch in dem von Hölderlin aufgenommenen Begriff „die Götter" deutlich ist und philosophisch dann zum „Einen" (Hen), zum Nous (Weltvernunft), Apeiron (das Unendliche) u. ä. Begriffen wird. Ebenso erscheint die Einheit im Norden im Hauptgott Thor als dem fulltrui, Odin als dem Wikinger-Gott, im Weltschicksal (Orlog) und noch im gotischen „das god" (neutr. plur.) die Gesamtheit der göttlichen Mächte (Jan de Vries Altgermanische Religion II, S. 158, wo auch regin, die Walter, die Rater in gleicher Bedeutung erscheint.
Auch Bousset behandelt sehr sorgfältig die „indische Spekulation" (Gnosis S. 209 ff.), das Geopfertwerden des Purusha in Parallele zum Ymir-Mythos. Er bezeichnet diesen Mythos als „vielleicht

uralten Kultmythos" (211), den er dann als Frühlingsopfer und Fruchtbarkeitszauber zu erklären sucht. Das ist die übliche Verlegenheitsdeutung auch vieler Mythologen, die den Kern und die Wurzel so wenig trifft wie die gleichfalls sekundäre Deutung auf die Sonne. Später wird Purusha-Nârâyana zu einer Inkarnation des Vishnu, wie in der Bhagavad-Gita auch Krishna. Lehmann sagt zu diesen Avataras oder Verkörperungen Gottes (Vishnus, des Einschlüpfers): „Es ist keine vorübergehende Manifestation der Gottheit, sondern die volle Existenz Gottes in diesen lebenden Wesen. Es ist wahrlich Gott und wahrlich Mensch (oder Tier) in innigster Verbindung" (Saussaye II, 136). Man beachte sehr wohl die Wahrheit dieser dogmatischen Sprache für die Wesenheit des Menschen. Diese Stelle ist aus der 3. Auflage. Die 4. enthält sie nicht mehr. Der Bearbeiter von Indien ist jetzt nicht mehr Lehmann.

Beachtenswert sind noch die Schlußbemerkungen Boussets (220): „So hat in dieses ganze Gebiet von Spekulationen wahrscheinlich auch die Verehrung des ersten Menschen hineingewirkt, die sich bekanntlich in vielen Religionen als uralter Bestandteil nachweisen läßt. Der erste Mensch gilt dann als der Urahn des ganzen Menschengeschlechts, in welchem der Kult und die Verehrung der Ahnen gipfelt. Er wird zugleich in diesem Zusammenhang der erste Tote, der Fürst, der im Reiche der Unterwelt die Scharen der Toten um sich sammelt ... Als Fürst der Unterwelt wird der erste Mensch zugleich der große Totenrichter. Ideen dieser Art, wie sie in der indischen Yama-Legende und zum Teil auch in der iranischen Yima-Sage deutlich vorliegen, mögen namentlich in die jüdische Eschatologie hineingewirkt und hier zur weiteren Ausbildung der messianischen Theologie beigetragen haben".

Diese Angaben zeigen zunächst wieder den Weg aus dem indoiranischen Mythos zum christlichen auf dem Weg über das späte Judentum, zeigen aber auch in starker Beleuchtung die ursprüngliche Gottwesenheit des Menschen, die auch im Adam-Mythos noch erkennbar ist, hier aber durch die Sündenfallbelastung verwischt und verdorben ist. Paulus hat in seinem zweiten Adam diese Belastung aufzuheben versucht, und das 4. Evangelium kündet ja wie die morgenländischen Mysterien sämtliche wieder die Göttlichkeit des Menschen. Die Kirche hat zwar das Dogma: Wahrer Gott und wahrer Mensch", beschränkt es aber auf den einen historischen und

enthält es allen anderen vor. Sie weiß auch von dem gnostischen „Christus in uns“, läßt ihn aber nur ideell gelten und erkennt nur den historischen Jesus-Christus als Gottessohn an.

Der Adam-Mythos

Weiter ausgebaut, nicht selten in einer geradezu üppigen Entfaltung, wird die Idee des Urmenschen in den gnostischen Systemen. Ehe ich jedoch darauf eingehe, soll endlich die bisher noch offen gelassene Frage nach dem wirklichen Ursprung all dieser Mythen erörtert werden, soweit nicht im bisherigen schon allerlei Andeutungen darüber enthalten waren.
Ich tue das an der Hand des Adam-Mythos als ein Beispiel unter vielen ähnlichen und folge dabei der eingehenden und vortrefflichen Untersuchung von Ernst Böklen, Theologe und hervorragender Mythologe, in der Myth. Bibl. I, 2. Böklen stützt sich auf den Satz von Hüsing, daß alle Mythen ursprünglich Mondmythen seien. Auch der Satz von Ernst Siecke kann hinzugefügt werden, daß Mythen nicht frei erfundene Phantasien sind, sondern daß jeder Zug derselben seine bestimmte Anschaubarkeit und Realität besitzt und, wenn er echt ist, besitzen *muß*. Es dürfte ja auch aus manchen bisherigen Andeutungen schon hervorgegangen sein, daß das Mondschicksal und die Mondgestalten (Phasen) zu den Mythenbildern trefflich passen, während alle anderen Deutungen auf Sonne, Jahreszeiten, Wolken, Fruchtbarkeit usw. höchstens teilweise passende sekundäre Übertragungen sind.
Adam bedeutet der Rote (wie der indische Rudra und Deukalions Frau Pyrrha). Derselbe Wortstamm ist Edom. Rot ist die Farbe des Dunkelmonds (Rotkäppchen geht in den Wald, d. h. die letzte Sichel verschwindet in der Unterwelt, wird vom Dunkelwolf gefressen). Die weibliche Entsprechung des Adam ist ursprünglich die Adama, die rote Erde, aus der er genommen ist. Der Mond ist bekanntlich in allen Mythen zugleich männlich und weiblich (androgyn oder in zwei Gestalten geteilt: Held und Braut). Es ist zu erinnern an den mannweiblichen Ymir, ebenso an alle Zwillingsgöt-

ter: Thuisko, Yama, Yima, Sin (babylonischer Mondgott), Ormazd-Ahriman, Tiamat, Dionys, Dioskuren, Herakles und Iphikles, Jakob und Esau und das Zwillingsmotiv in vielen Märchen. Auch die weiblichen Mondwesen sind nicht selten zwiegeschlechtige Jungfrauen oder mindestens männlich geartete Göttinnen (Athene, Artemis). Vgl. dazu Böklen S. 10.

Zum Dunkelmond gehört als Zwillingsbruder immer der Helle: „Es werde Licht!" bedeutet die Erhellung des Mondes.
Die Bildung Adams aus der Adama (Genesis 2, 7), aus Erde, ist dasselbe Bild, die Erscheinung der ersten Sichel, die aus dem dunklen Teil als roter Erde genommen ist. Auch Prometheus bildet bei Ovid die Menschen aus feuchter Erde, die noch „die Keime des gleichartigen Himmels in sich trug". Der Stoff der Menschenschöpfung ist also himmlischer Art, ist Lichtstoff, in den die Dunkelheit sich wandelt. Nach dem slavischen Henoch wird Adam aus sieben Bestandteilen gebildet. Das umgekehrte und wohl ältere Bild ist die Schaffung der Welt aus sieben Teilen des Menschen. Jedenfalls erinnert dieser Zug des Mythos an die mancherlei Zerstückelungsmotive (Osiris, Dionys-Zagreus). Die Sieben ist immer Mondzahl. 4 × 7 Tage (Nächte) = Umlaufzeit des Mondes (auch 3 × 9).
Die Belebung geschieht in den meisten Mythen durch Einblasen des göttlichen Odems, der wiederum eben die Erleuchtung, das Lichtwerden des Dunkelteils, bedeutet. Mond und Mensch sind ja sprachlich und mythisch immer dasselbe; sofern der Mond ein Gottwesen ist, ist es auch der Mensch (Purusha, Anthropos, Menschensohn). Die Nase ist vielfach das Bild des Sichelmonds als der beginnende „Belebung" (in den Märchen ist sie die Hexennase, da die Hexe die Verwandlerin ist wie der vielgestaltige Mond). Der erste Mensch, der Mensch überhaupt ist darum nicht nur ein Hauchwesen (anima, pneuma), sondern ein Licht- und Feuerwesen. Über die Lichtnatur Adams gibt es zahlreiche Sagen. Sie erscheint wieder in Jakob Böhmes Mystik und bei Ernst Benz (Der vollkommene Mensch nach J. Böhme). So belebt auch Prometheus den ersten Menschen durch das den Göttern entwendete Feuer (Böklen 20), und die Mazdajasna nannten die Seele den Glanz Ahura Mazdas. „Überhaupt ist im Mazdaismus das Feuer gleichbedeutend mit dem Leben: es brennt in Pflanze, Tier und Mensch." Dasselbe gilt in Indien in bezug auf Agni.

Drei Fassungen der Adamsage liegen vor: Genesis 1, 27 (gleichzeitige Erschaffung von Mann und Weib) 2, 7 (Adam aus der Adama) und 2, 18–24 (das Weib aus dem Manne). Die beiden hebräischen Worte: is (Mann) und issa (Männin) leitet Böklen von der Wurzel es = Feuer ab, so daß wiederum die der Pyrrha entsprechende Deutung auf die Lichtnatur erscheint, wie indisch agni (lat. ignis) gleich soma (Mond) ist. Der Begriff Lichtnatur ist nicht allegorisch zu verstehen, sondern daraus zu deuten, daß Mond und Mensch mythisch und wesenhaft dasselbe sind. Die Rippe entspricht der Nase und ist die aus dem Leibe des Dunkelmondes geschnittene leuchtende Sichel. Daß Adam dabei im Tiefschlaf liegt, ist die Zeit der Verdunkelung vor dem Erscheinen der Sichel. Das Weibliche ist sonach hier die Lichtmacht, wie es R. Otto auch für die indischen Götter annimmt.

Das Schlafmotiv und die Erweckung ist häufig (Brynhild, Dornröschen, Sneewittchen usw.). Es ist gleichbedeutend mit dem Motiv von Tod und Grab oder dem Verschlungenwerden von Drachen oder Fischen. Hierher gehört, wie oben erwähnt, die Jonalegende. Es ist beachtenswert, daß der Sohn des Menschen (d. h. des göttlichen Urmenschen bzw. der Gottmensch selbst) drei Tage (Zeit der Verdunkelung) „mitten in der Erde“ (d. h. in der Unterwelt) weilt, da die alte Anschauung die Lichtgötter bei der Verdunkelung unter der Erde durchgehen ließ, entweder von Westen nach Osten (wie die Drehbewegung des gesamten Himmels) oder von Osten (wo die letzte Sichel verschwindet) nach Westen (wo die neue Sichel wieder erscheint und in der täglichen Zunahme sich sprungweise nach links bewegt).

Die Neusichel erscheint „wie ein Blitz“ (Matthäus 24, 27). Bousset wirft dazu die Frage auf, ob es „psychologisch denkbar“ sei, daß Jesus einen solchen Vergleich für sich in Anspruch nehme, ob er also „seine eigene Person zum Mythos gemacht habe“ (S. 10 und 222). Nein! Er wohl nicht, aber die mit dem mythischen Bilde arbeitende Gemeindetheologie. Darum ist er ja auch der Wiederkommende und der Weltenrichter wie der Urmensch oder Menschensohn. Es ist möglich, daß alle Blitzgötter auf solche Weise zu erklären sind. Wie könnte auch ein Gewitterblitz „aufgehen und scheinen bis zum Niedergang“? Das muß doch ohne Zweifel auf die Bewegung eines Himmelskörper gehen, der zeitweise (besonders im Auf- und Unter-

gang, d. h. im Neuerscheinen und Verschwinden der Sichel) die Gestalt eines Blitzes hat. Ein solcher Vergleich trifft nur für die dünne Sichel zu.
Aber zurück zu Böklen. Das Bild von der Rippe hat seine Entsprechung in der Geburt aus dem Schenkel, aus der Seite oder aus dem Haupte. Zuletzt taucht das Bild von der Zerteilung des doppel-geschlechtigen Menschen in zwei Hälften in Platons Festmahl oder auch die Spaltung eines Riesen in zwei Hälften auf. Ein anderes Bild der Sichel ist die Ferse. Die Rabbinen sagen, „daß Adams Ferse die Sonne verdunkle, denn der Glanz Gottes liege auf ihr". Jakob hält den Zwillingsbruder Esau (= Edom, der Rote) an der Ferse. Andere Helden heißen „mit der goldenen Ferse". Auch die Verwundung der Ferse, Stechen in die Ferse, Abschlagen der Ferse usw. gehört hierher.
Adam hat in zahlreichen Sagen einen Lichtleib, ist ein Lichtengel, von herrlicher Schönheit, er war „das Licht der Welt". Erst nach dem Fall, d. h. in der Verdunkelung ist er des Lichtkleides beraubt und ist „nackt". Adam gilt auch als weise (Hiob 15, 7), gibt allen Tieren Namen und wird durch das Essen vom Baum der Erkenntnis „wie Gott". Dieser Baum ist selbst ein Symbol des Mondes wie alle mythischen Bäume. Bei den Ebioniten ist Adam der wahre Prophet, der alles weiß. In der jüdischen Überlieferung steht Adam in solcher Pracht und Herrlichkeit, daß sich die Engel vor ihm fürchteten. Im Koran fallen die Engel vor Adam nieder.
Von den Früchten des Baumes (goldene Äpfel der Hesperiden, der Idun usw.) essen, bedeutet das Licht des Mondes verzehren, also seine Abnahme herbeiführen. Insofern ist die Folge der „Sünde" der Tod, nämlich die völlige Verdunkelung. Das in Märchen und Sagen vorkommende Bild vom Abschlagen oder Rauben der goldenen Lichtäpfel ist dasselbe wie das Abschlagen des Hauptes (Osiris, Orpheus, Mimir, Machandelboom, Völundarsage und sonst). Auch das Verstecken ist das Bild der Verdunkelung, desgleichen die Vertreibung aus dem Paradies, das natürlich der mondhelle Himmel ist, die Sterne als Tiere und Bäume, oder auch der Sternenhimmel als Weide oder Wiese.
Adam als Stammvater des Menschengeschlechts steht in gleicher Linie mit anderen Mondwesen: „Vater Manus" im Rigveda, der Mannus der Germanen. Die Worte Mann, Mensch, Mond, messen,

mens (Sinn), mensa (Tisch) sind urverwandt. Wie schon erwähnt, ist der erste Mensch auch der erste Tote und der Totenrichter. Im christlichen Dogma hat Adam den Tod in die Welt gebracht (vgl. oben), Christus als der zweite Adam bringt das Leben (das neue Licht am Himmel). Im Mythos von der Höllenfahrt (Hadesfahrt, Helfahrt) greifen beide Mythen ineinander: der zweite Adam besiegt Tod und Teufel, d. h. die Dunkelmacht und sichert wieder die Lichtherrschaft aus der nachtdunklen Erde. Er ist der Befreier, Sieger, Erlöser und Richter zugleich, wie alle Lichthelden in den Erlösungsmärchen.
Nicht vergessen werden darf die Schlange, die in so vielen Mythen und Märchen von Asien bis Mexiko eine so bedeutende Rolle spielt. Zunächst bedeutet der Name Eva „Schlange", nicht „Mutter der Lebendigen" Genesis 3, 20). Böklen glaubt, daß die Geschichte von der Erschaffung des Weibes, insbesondere der Name Eva erst später der Adamsgeschichte eingefügt sei. Jahwe redet in 3, 9–11 nur mit Adam und in 3, 24 wird nur Adam aus dem Paradies verwiesen. Die ganze Geschichte ist nicht einheitlich und enthält mehreres sich Widersprechende.
Schlange und Drache sind dasselbe. Beide sind ein Bild des Mondschicksals in der Verdunkelung und haben immer ein Lichtzeichen an sich: der goldhütende Fafnir, der funkelnde Wurm, der feuerspeiende Atem des Drachen in Colchis, die Schlange mit der Krone (goldene oder Federkrone, das ist Strahlenkrone) auf dem Kopf. Dahin gehören auch alle Schatzsagen in Höhlen, das Höllenfeuer und die darauf bezüglichen Scherzmärchen und die Mutter Gottes in der Grotte.
Die Schlange ist Sinnbild des unteren Durchgangs in der Form der verschwindenden und wieder erscheinenden Sichel, also zugleich Sinnbild der Auferstehung, die am Kreuze erhöhte Schlange, der erhöhte Christus, andererseits die Schlange, welcher der Kopf zertreten wird (d. h. die Dunkelseite des Mondes). Vgl. dazu Johannes 3, 14, die gnostischen Sekten der Naassener und Ophiten (S. 83 ff.). Die Schlange ist lichtfeindlich, wie die vielen Drachenkämpfe es darstellen. Dazu wäre zu vergleichen die großen Arbeiten von Siecke über Drachenkämpfe, von B. Schweitzer über Herakles und andere Arbeiten in der Mythen-Bibliothek.
Die Doppelnatur der Schlange wie der Unterwelt, wo Tod und

Leben, Grab und Geburt sich die Hand reichen, kommt darin zum Ausdruck, daß sie zugleich lebenspendend, heilend und erlösend ist: Äskulapstab, Merkurstab, Märchen von den drei Schlangenblättern, Christus als Erhöhter. Vor allem ist sie wie alle Unterweltgestalten wissend und klug: Zwerge, Riesen, Nornen, die alten Frauen im Märchen, Frau Holle, auch Fafnir. Der Mond ist ohnedies im Besitz aller Weisheit, ist Erfinder der Schrift, ist ein Buch mit sieben Siegeln, die mit der Mondzunahme aufgebrochen werden, ist Seher und Gottwesen, weil er Licht in die dunkle Nacht der Erde bringt. Die weiblichen Gestalten der gnostischen Mythen: Sophia, Helena, die iranische Lichtjungfrau sind wie die griechischen Göttinnen lauter Mondwesen, so daß die ebionitischen Schriften statt Helena einfach Luna setzen (Bousset, Gnosis 81). Sie sind gleichzusetzen mit Isis, Astarte, Aphrodite, Artemis. Bousset wirft die Frage auf, ob nicht der Helena-Mythos mit der Schlangenverehrung zusammenhänge. Das Herabsinken der Sophia in die Materie, ebenso das Herabkommen ihres Erlösers, des Gesandten, ist wiederum die Lichtabnahme des Mondes und sein Versinken als letzte Sichel in der Dunkelwelt als Materie. Die geraubte Jungfrau und ihr erlösender Prinz oder Gottessohn sind ein bekanntes Bild (vgl. auch den Mythos von Thor und Freya und andere ähnliche Mythen.
Ich muß des Raumes wegen darauf verzichten, weitere Einzelheiten der ausführlichen Arbeit Böklens anzuführen, nehme aber noch Bezug auf den Schlußabschnitt „Adam und Christus“ (S. 106 ff.) und auf die Adamlehre des Paulus, die auch in gnostischen Systemen erscheint. In dem syrischen Buch „Die Schatzhöhle“ ist der Lebensbaum zugleich der Kreuzbaum, die ganze Passionssage wird mit der Adamssage verglichen. Nach dem den Ebioniten verwandten Gnostiker Elxai ist Christus zuerst in Adam, dann in Jesus erschienen, wobei Christus eben die Gottwesenheit des Menschen ist.
Christus ist der Gesalbte. Salbe ist aber, wie das Wasser des Lebens, oder wie es in einem gnostischen System heißt: „... das reine Wasser des Lichts“ (Bousset 87), wie der lebendige Odem und wie der Duft des Lebens (2. Korinther 2, 15 f.) Sinnbild des himmlischen Lichts. Christus ist also himmlisches Lichtwesen mit deutlicher Mondnatur, wobei Licht, Geist und Gottheit sich decken und zugleich das Wesen des Menschen ausdrücken. Im Koran ist Jesus vor Gott dem Adam gleich.

Wenn nun auch ein geschichtlicher Jesus wirklich gewesen sein sollte, diese ganzen Darlegungen zeigen jedenfalls, daß das mythische Bild durchaus vorherrscht und die religiöse Symbolik und Bedeutung allein darstellt. Das geschichtliche Bild tritt dagegen in den Hintergrund. Es erscheint für den wesentlichen Inhalt unwichtig. Sein Sinn ist nur die Allgemeingültigkeit, daß der mythische Gedanke in jedem Menschen ebenso historisch wird, wie er im kosmischen Geschehen ewig geschieht. So erst gewinnt der Mythos vom Menschensohn und sein Übergang in den vom Gottessohn seine unmittelbare Wirkung für die Wissenden, Erkennenden, die damit dann selbst Lichtwesen werden, aus der „Finsternis" heraustreten und „erleuchtet" werden zu einer neuen Schau.

Der Gottessohnkult

Nehmen wir einmal an, eine geschichtliche Persönlichkeit hätte die Abspaltung der Jesusgruppe von der Johannesgruppe, der essenischen Täufersekte bewirkt, so könnte das nur einer der Wanderprediger gewesen sein, die damals in Vorderasien Menschen um sich sammelten. Das ist die Meinung von Ed. Wechssler (S. 125), und das wird weiter in einer schönen Arbeit „Der Sohn Gottes" von Gillis P'son Wetter eingehend untersucht.
Die Arbeit Wetters geht wesentlich vom Johannes-Evangelium aus, das nach 20, 31 geschrieben sei, „damit ihr glaubet, daß Jesus Christus der Sohn Gottes sei und damit ihr das Leben habt in seinem Namen", wobei gleich zu beachten ist, daß der *Name* das Entscheidende ist, die geschichtliche Person aber nur in dieser Einkleidung ihre Bedeutung gewinnt. Wetter stellt dann sofort fest, daß „Jesus nicht der erste gewesen zu sein scheint, der sich für den Sohn Gottes ausgab" (S. 3). Es mag dazu bemerkt werden, daß der Menschensohn der drei Synoptiker im 4. Evangelium nur erscheint, wo es sich um den erhöhten Christus handelt (3, 13f.; 5, 27; 6, 53 und 62; 8, 28; 12, 34), daß im übrigen aber andere Benennungen auftreten: das Licht der Welt, das Brot des Lebens, das lebendige Wasser, die große Kraft, die Kraft Gottes. Diese Benennungen, ins-

besondere Sohn Gottes, sind nach Wetter „ein technischer Terminus, der auf Jesus übertragen wurde“. Auch die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn entstammt (nach Bousset S. 5) zunächst der Gemeindeüberlieferung und geht in ungemein zahlreichen Fällen nicht auf Jesus selbst zurück“.
Als Gottessöhne oder Götter bezeichneten sich nach Justin, Irenäus, Celsus, Origenes u. a. besonders Simon Magus, Menander, Marcion, Mani, Poimandres, Valentin, Basileides u. a. Gnostiker. Aber auch Pythagoras, Platon, Sokrates, Apollonius von Tyana wurden ähnlich bezeichnet, nach Apostelgeschichte 14, 11 auch Paulus und seine Begleiter. Aus Apostelgeschichte 17, 28 und der ganzen griechischen, vorderasiatischen und insbesondere der ägyptischen Mythologie und Geschichte geht aber hervor, daß diese Titel nicht aus dem Christentum stammen, sondern von ihm nur übernommen worden sind.
Man muß dazu einmal klar verstehen, daß der Begriff Theos (Gott, Götter, Gottessöhne) nach seiner mythischen Bedeutung im Altertum nicht eine gegenständliche Existenz meinte, sondern ausschließlich ein Wesens- und Wertausdruck für Mächte und Menschen war, die durch höhere Leistung und Wertigkeit hervorragten. Gewiß waren es Realitäten, die auf diese Weise gewertet wurden, aber diese Realitäten oder deren Wertung mit der jüdisch-christlichen Realität Gott (als Herr der Welt) zu vergleichen, greift völlig fehl. Die hellenistischen und christlichen Mysterien, in denen nach einer bestimmten Vorbereitungszeit eine Weihe (Initiation) vollzogen wurde, deren Ergebnis es war, daß der Geweihte nun Gott geworden war, zeigt unmißverständlich diese grundsätzliche Verschiedenheit zweier Gottesbegriffe, des antik-mythischen und des jüdisch-christlich-realen (der allerdings im zarathustrischen Ahura schon vorgebildet war und in der späten Antike unter der Wirkung rational-gegenständlichen Denkens mehr und mehr um sich griff. Wetter hat darum recht, wenn er die damals üblichen Titel und Selbstbezeichnungen als „Ausdruck antiker Frömmigkeit“ bezeichnet (S. 13). Sie erklären sich ohne weiteres aus dem Allgöttlichkeitscharakter der mythischen Schau, aus der dann als selbstverständlich das Einssein folgte, das an sich gar kein solches von zweien war, weil darin die besondere Wertigkeit der Person oder Macht *selbst* und *unmittelbar* ausgedrückt war und nicht ein Einssein mit einer anderen Person oder Macht.

Die Stelle Johannes 10, 30–36 und mehrere andere (worüber meine Deutung des Johannes-Evangeliums weitere Belege bringt) beleuchtet scharf den unüberbrückbaren Unterschied zwischen orthodox-dogmatischer und hellenistisch-allgöttlicher Deutung des Menschseins, die übrigens offenbar im frühjüdischen Denken ebenfalls schon herrschte, wie die Stelle, auf die der johanneische Jesus sich beruft, deutlich erkennen läßt (dazu einige Mosestellen). Erst die Dogmatisierung des spätjüdisch-christlichen realpersönlichen Gottesbegriffes hat die nun in allen von der Kirche beeinflußten Gebieten der Welt eine Vorstellung erzeugt, die Hans Blüher als „Aberglauben" bezeichnet (Aristie) und die tatsächlich jeden Zugang zur religiösen Wahrheit zerstört hat.
Nicht zu vergessen ist auch, daß verschiedene dieser Gottessöhne sich auch als Christos (d. h. als Messias, als Gesalbten) ausgaben, so Simon, Dositheos, Johannes (vgl. oben S. 43). Die Messiasbenennung ist zwar ohne Zweifel jüdischen Ursprungs, der dahinterstehende Mythos jedoch nicht. Denn der jüdische Messias ist irdisch-politischer König. Mythisch verstanden wird sowohl der Jesus als jeder Weihling oder Täufling erst durch den Taufakt zum Christus, insofern das göttliche Pneuma sich auf ihn herabsenkt als Symbol einer inneren Umwandlung. Die Taube als Mondgestalt ist also wiederum nicht irgendwie real, sondern rein mythisch zu verstehen.
Es waren unter diesen „Propheten" bedeutende und unbedeutende Menschen: „Magier, Gaukler und Pseudopropheten, es waren Philosophen, Priester, Mystagogen und zuletzt auch Kaiser" (Wetter 20). Oft werden sie Bettelmönche genannt (vgl. dazu Matthäus 10, 10, Markus 6, 8 und Lukas 9, 3) – übrigens eine alte indische Sitte. Auch die Bezeichnung als Heiland ist hellenistisch-römischen, nicht erst christlichen Ursprungs.
Der Inhalt ihrer Kündung ist die Metanoia, die Änderung der Gesinnung, das Umdenken. Es ist ein entschiedener Gegensatz gegen das orthodoxe Gesetzesjudentum und den aufsteigenden antiken Rationalismus, ein Hindenken zu der nun wohlbekannten Gottwesenheit des Menschen, ein „Bußetun" nur insofern, als nun diese Gottwesenheit auch in der Lebensführung bewiesen werden sollte. Es ist ein Aufbruch altarischer Frömmigkeit gegen den jüdisch-orthodoxen erstarrten Monotheismus, den Gegenstandsgott. Wechss-

ler vergleicht diese Wanderprediger mit stoisch-kynischen Kündern, welche ebenfalls die ernste Lebensführung betonten, wie die Stoa überhaupt. Wechsslers schönes Werk ist darauf gerichtet, das ganze Auftreten Jesu aus griechischer und iranischer Wurzel zu erklären, wovon ja die Logoslehre des Johannes-Evangeliums ein offenkundiges Zeugnis ist (S. 265 und 343 f).

Dasselbe Thema führt Wetter durch, ebenso mit aller Gründlichkeit und Vielseitigkeit Reitzenstein (Hellenistische Mysterien. Das iranische Erlösungsmysterium). Auch Bousset kommt zu demselben Ergebnis. Was wir heute am Christentum ablehnen müssen, ist der starre Dogmatismus mit all seinen Konsequenzen und die ganze hinter dem kirchlichen Christentum stehende Weltanschauung. Was ich hernach in der Deutung des Johannes-Evangeliums zeige, ist uns zu tiefst verwandt und hat die ganze deutsche Geistesentwicklung befruchtet.

Der Gottessohn ist „der Gerechte" (vgl. was ich eben über Lebensführung gesagt habe). Das erscheint wieder im Mittelalter bei Meister Eckhart („Sohn der Gerechtigkeit"). Die Hauptmission dieser Wanderprediger liegt in dem Begriff des Mystagogen, des Führers, der den „Weg" zur Wahrheit weist (Johannes 14, 6) oder selbst ist, als Mittler (d. h. Vermittler eines Wissens), als Besitzer einer „Erkenntnis" (Gnosis), ein Wort, das bei Paulus häufig ist, aber auch bei Lukas sich findet (1, 77; 11, 52).

Diese technische Sprache ist ganz allgemein verbreitet und in das Christentum nur von daher eingedrungen. Usener bemerkt dazu, nachdem er von einer gnostischen Epiphanienfeier in Alexandria berichtet hat, die in einem heidnischen Koretempel stattfand (Kore ist die göttliche Jungfrau, Persephone-Maria, die den Gottessohn Aion geboren hat): „Vermag jemand beispielsweise den Manichäismus anders zu erklären, denn als ein im persischen Glauben wurzelndes theosophisches System ... Das steht freilich im Widerspruch mit der herrschenden Auffassung, welche als Grundlage und Ausgangspunkt aller Gnosis die Heilsgeschichte des Alten und Neuen Bundes ansieht. Allein mit der Geschichtskonstruktion, wie sie auf diesem Gebiet üblich geworden ist, können wir wohl uns selbst, nicht aber der Wahrheit einen Dienst leisten" (S. 29).

Daß diese Macht oder Kraft „von oben her" kommt, wie der Gottessohn selbst (3, 31; 6, 38; 8, 23; 19, 11), ist nur mythologisch

und kosmisch zu erklären. Der Urmensch, der Erlöser, Adam, Christos, der Gesandte oder Sohn und seine weiblichen Entsprechungen: Sophia, Helena usw. sind in allen gnostischen Systemen Mondgestalten, „gesandt" von der himmlischen Lichtmacht. Sie steigen herab auf die dunkle Erde, sinken herab in die Materie, werden geopfert, führen mit der Verdunkelung eine Höllenfahrt aus. Es ist das Schicksal des himmlischen Lichts, insbesondere in Gestalt des Mondes, wie es im Adammythos dargestellt wurde, als „Sichel" geboren zu werden, rasch zuzunehmen an Kraft und Weisheit, hochzusteigen am Himmel, im Reich des Friedens oder dem Reich Gottes zu herrschen (über alle Völker), dann abzunehmen (herabzusteigen), in die Tiefe (Mitte) der Erde zu sinken, dort mit den Gegenmächten zu kämpfen oder Qualen zu erdulden, endlich nach sieghaftem Durchgang wieder zu erscheinen oder als göttliches Kind geboren zu werden.
Der Mond ist so Gott, Gottessohn, Gottmensch, (Gott Anthropos), Erlöser, besitzt Macht und Weisheit, „scheinet in der Finsternis", ist „das Licht, welches alle Menschen erleuchtet" (als „Geist"), ist der „Lichtkönig" usw. Das alles ist wirkliches Schauen Gottes, nicht als das äußerliche Mond-Ding, sondern als die lebenzeugende Wunderwirkung des himmlischen Lichtes. Hier ist die ewige Wahrheit des Lichtsieges und des hohen Lebens. Darum heißt er im System der Mandäer Manda d'Haijê = Erkenntnis des hohen, göttlichen Lebens. Um diese Sprache zu verstehen, muß man „umdenken" (metanoein) aus der kalt nüchternen, völlig entgotteten Sachlichkeit (Gegenständlichkeit) der Welt und der Dinge und muß den Himmel samt Erde, Natur und Mensch wieder in dem einstigen göttlichen Lichte, wieder allgöttlich, heilig, lebendig, glanz- und hoheitsvoll erleben: „Ausgestorben trauert das Gefilde, keine Gottheit zeigt sich meinem Blick. Ach, von jenem lebenswarmen Bilde blieb der Schatten nur zurück ... Traurig such' ich an dem Sternenbogen, dich, Selene, find' ich dort nicht mehr ..." (Schiller). Selene ist der göttliche Mond.
Bousset (Gnosis 181) sagt: „Als Hauptsitz des Erlösers des manichäischen Systems, der dann mit dem Christus des christlichen Systems identifiziert wird, werden Sonne und Mond gedacht." Im 4. Evangelium gehen nun zwei Wege nebeneinander her: der eine vom Himmel gekommene Gottessohn und die Sohnschaft seiner

Jünger (17, 21) und aller Menschen (1, 9 bzw. 12). Auf die zweite Linie kommen wir noch besonders zu sprechen. Nur die 1. Linie ist dogmatisch anerkannt, die 2. nur als Adoptivkindschaft, anders Johannes 14, 20 und 17, 21.

Es ist für die aufkeimende Kirche „geradezu von wesentlicher Bedeutung", daß der „Geist" durch eine Weihehandlung und deren kultischen Leiter mitgeteilt wird. Darin kommt der 1. Weg allmählich zur Wirkung. Der Prophet, der Priester, der Apostel, der Bischof „verleihen" in der Weihe den Geist. Die Kulthandlung, die eine solche Weihe am Jünger vollzieht, ist zunächst die Taufe. Auf der frühesten Stufe sind zwei Propheten im Wettstreit. Die Johannesjünger klagen (nach Johannes 3, 22), daß nun alle zu dem kommen, den der Johannes geweiht habe. Auch die andere Kulthandlung, das Abendmahl, wird vom Mittler vollzogen. Wetter erklärt auch die Speisung der 5000 (Joh. 6, 1 ff., insbesondere 11) für eine kultähnliche Sache.

Es kann angemerkt werden, daß beide Weihehandlungen alten mythisch-symbolischen Charakter haben. Der Jordan (in den mandäischen Schriften: „der weiße Jordan" = Lichtstrom) ist der himmlische Lichtkreislauf, entsprechend dem himmlischen Okeanos, das „Wasser", aus dem manche Götter geboren werden (Agni, Apollo usw.). Das himmlische Pneuma in Gestalt des Vogels ist das Bild der Sichel als Flügel (in anderem Bilde als Hörner). Das Brot vom Himmel oder des Lebens ist die in Phasen zu- oder abnehmende Scheibe des Mondes. Das Brot wird darum gebrochen. Der Weihemittler ist selbst das Brot des Lebens (Johannes 6, 35 und 48), wie er das Wasser des Lebens (4, 14) und das Licht ist (12, 35 und 8, 12), wie auch seine Freunde „Söhne des Lichtes" sind. Er ist das Gottesopfer, wie Agni selbst Opfer, Opferfeuer und Opferpriester ist.

Da die gebrochenen Stücke (Phasen) in Wirklichkeit eine Einheit bilden, so sind sie in der Kulthandlung das Symbol der Gemeinschaft, des Einsseins. Ohne diese symbolische Handlung wird nicht erreicht, was dem Gläubigen zuteil werden soll: das Leben (6, 53), das ewige Leben (11, 25; 3, 36; 4, 14; 6, 51), das Reich Gottes (3, 5), der göttliche Geist als Zeichen der „Pneumatiker", kurz das *Heil*. Man muß in der Sprache der Gegenwart den Akt der Weihe als den Augenblick des Bewußtwerdens einer neuen Schau und alle

diese Bilder als Ausdruck einer neuen Wirklichkeitsdeutung verstehen, einer Deutung, die über aller Welttragik immer das Leuchten der Freude, der Schönheit, des Sieges, der Weltüberlegenheit zu empfinden, zu wissen vermag. Man darf sie als „Welt-Heiligung" bezeichnen.

Wetter muß darum feststellen, einerseits, „daß Jesus und den Gläubigen dieselben Prädikate zugeschrieben werden" andererseits, „daß allem Schein zum Trotz ein wirklicher, oft stark empfundener Unterschied zwischen Jesus, dem Gottessohn, und den Gläubigen besteht" (62 f.), da er doch auch allein der wirklich Wissende, Verstehende, neuartig Schauende ist (vgl. 14, 9 und 16, 18).

Wunder werden auch von den anderen Gottessöhnen berichtet. „Es ist nur ein Ausfluß modernisierender, ungeschichtlicher Betrachtungsweise, wenn man versucht hat, die Wunder umzudeuten, allegorisch zu erklären", meint Wetter (69). Simon will sich köpfen lassen und nach drei Tagen wieder auferstehen (vgl. das mythische Bild vom Hauptabschlagen und Wiederbeleben). Apollonius wird „am Todestag von zweien seiner Jünger gesehen, läßt sich seine Hand nehmen, damit sie sich davon überzeugen, daß er lebe" (67). Von Himmel gekommen sein und dorthin zurückkehren, gilt für alle solche Gottessöhne. Das Wandeln auf dem Wasser ist wie das Geborenwerden aus dem Wasser und die Taufe im himmlischen Jordan ein mythisches Bild, das auch von Göttern bekannt ist. Die Stillung des Sturmes auf dem Meere ist nach Bousset (Kyrios 60) eine jüdische Wanderlegende. Zu dem Weinwunder von Kana liegt „nachweislich die Parallele aus dem Dionysoskult" vor (62). Auch das Getragenwerden von Engeln, das Schweben in der Luft, das Fliegen hat seinen mythischen Hintergrund (Der Mond als Vogel, die Himmelskörper als Engel).

Wie Jesus wird auch Apollonius bei der Verurteilung gefragt, wer er sei, und er antwortet, er sei ein göttlicher Mensch. Gottessöhne sind im Griechischen häufig. Zeus wohnt irdischen Frauen bei als Goldregen, Stier, Schwan, Schlange, Blitz (alles Mondsymbole), wie Jesus durch das göttliche Pneuma gezeugt wird. Desgleichen sind Himmelfahrten nicht selten: Elias, Herakles, Simon, Apollonius, Mithras, römische Kaiser (Wetter 106). Die Seelen steigen in Indien zum Mond und auf dem Götterweg zur Sonne. Sterne sind Seelen Verstorbener. Das Wiedervereintwerden mit dem himmlischen Licht,

d. h. mit Gott, ist das Wesen mythischer Unsterblichkeit. Die Götter heißen die Unsterblichen, weil sie die himmlischen Lichtträger sind. Das Aufsteigen der Seele zu den lichten Höhen ist Ausdruck der ursprünglichen Lichtnatur des Menschen und hat nichts mit individueller Unsterblichkeit zu tun.

Daß auch der zweite der oben genannten Wege, die allgemeine Sohnschaft, immer wieder durchklingt, kommt nicht bloß in der Gnostik und den christlichen Mysterien, sondern auch bei Irenäus, dem Gegner der Gnosis, zum Ausdruck: „Weshalb ist der Erlöser auf die Erde herabgestiegen? (Cur deus homo?), damit die Menschen zu Göttern würden oder die Menschheit sich Gott einigen könne" (Bousset Kyrios 335, Wetter 108). Noch Lelius Sozzini, der erste Unitarier und ebenso Michael Servet haben sich auf diesen Satz berufen und zwar auf Grund von Johannes 10, 34. Die Kirche hat dieses Einssein gegen den einzigen historischen (dogmatischen!) Gottessohn in den Hintergrund gedrängt. Die Menschen dürfen nicht mehr Götter sein. Man denkt an Nietzsches Wort aus dem Zarathustra: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein?" Götter als reale Personen hat es nie gegeben, es gab nur göttlich gewertete Naturerscheinungen, Gott*heiten*, göttliche *Mächte*, zu denen auch der Mensch gehört, sofern er gottheitlich ist und wirkt.

Der jüdische Messias ist Mensch, ebenso der Christos der Ebioniten. Das Christentum entwickelt sich aber schon von Paulus an (Wetter S. 148) und weiterhin dann bei Irenäus (S. 108) zur vollen Gottheit Christi. Auch im Johannes-Evangelium beginnt das schon vorzuherrschen (S. 146). Ich werde allerdings dartun, daß hier die mythische Herabkunft sich mit der allgemeinen Sohnschaft verbindet. Wetter leitet das aus den hellenistischen Mysterien ab und macht wie Bousset darauf aufmerksam, daß in judenchristlichen Kreisen der Titel „Knecht Gottes" (pais theou) vorwiegend gewesen sei und daß erst durch Paulus und Johannes die griechische Wertung bedeutender Menschen als Gottessöhne begonnen worden sei.

Es ist nicht ohne Interesse, daß Wetter sich zu der Feststellung genötigt sieht: „Warum kennen die Christen ein L e b e n Jesu, in das man schon seine Göttlichkeit hineinprojiziert hat? Für Isis, Osiris, Attis und alle jene kennen wir höchstens eine kurze Kultlegende. Das Natürliche wäre aber, daß das irdische Leben Jesu

vergessen wäre und wir höchstens über seinen Tod und seine Auferstehung hörten. Das ist aber nicht geschehen." Ich möchte die Gegenfrage stellen: Warum hat sich der Isis-Osiris-Kult viele Jahrhunderte bis weit ins kaiserliche römische Reich hinein gehalten (desgleichen der Mithraskult u. a.), trotzdem nur eine „kurze Kultlegende" bestand? Und warum haben sich die ersten christlichen Mysteriengemeinden nicht in dieser unjüdischen Art halten können? Warum ist die ganze Botschaft einer allgemeinen Gottwesenheit des Menschen verloren gegangen und als Ketzertum blutig unterdrückt worden? Die Antwort wird später gegeben werden.
Es ist jedenfalls Tatsache, daß im Gang der Geschichte das mystische Verhältnis des Einsseins beschränkt bleibt auf den einen zugleich mythischen und historisch-realen Gottessohn; alle anderen werden nur Gläubige *an* diesen Einen und seine Erlösungstat. Gnosis ist Wissen, Erkenntnis, Erlebnis eigener Sohnschaft jedes einzelnen und damit zugleich das Wissen um den Ewigkeitscharakter des Menschen.
Wetter redet (127) von einer schillernden Sprache des Johannes-Evangeliums, insofern Glauben und Erkennen zwar vielfach völlig gleichbedeutend gebraucht werden (pistis und gnosis), aber doch an einigen Stellen (so 12, 44 ff.) dogmatisch stehen: „... sie predigen das Dogma vom Jesu-Einssein mit dem Vater." Mir scheint, daß der Theologe hier nicht richtig sieht. Denn es geht hier nicht um eine nur dogmatisch behauptete „Erkenntnis", sondern um eine tiefe Wahrheit, um die Grundbotschaft des Johannes-Evangeliums. Wetter muß darum fortfahren: „Und doch ist es wohl nicht Zufall, daß der Glaube an Gott mit dem Sehen Gottes parallel steht. Und wo im Evangelium (5, 24; 14, 1) vom Glauben an Gott die Rede ist, da kann nicht der dogmatische, technische Sinn im Vordergrund stehen, hier muß ein innigerer, mystischerer Ton durchbrechen." Ich werde im zweiten Teil dieses Buches erweisen, daß dieser mystische Ton der Grundton ist und von einem Dogma weder eines realen Eingottes noch eines Einsseins des einzigen Gottessohnes mit seinem Gott-Vater gar nicht die Rede sein kann. Richtig ist allerdings, daß im Laufe der Entwicklung die Pistis (Glaube *an* – den Gott, den Christus, die kirchlichen Dogmen) durchaus die Oberhand gewinnt über die Gnosis (Erkenntnis und inneres Wissen von der ganz anderen Wesenheit des Menschen). Diese Erkenntnis wieder zu

erwecken, das ist die Mission der unitarischen Bewegung, wie sie nun neu sich durchzusetzen beginnt, sowohl gegen die kirchliche Trinität als gegen eine Unität, die am alten Gottesbegriff festhält und nur eben die Dreiheit ablehnt. Damit ist keine Abkehr vom Rationalismus des Gegenstandsgottes erreicht, keine Rückkehr zur Urgöttlichkeit der Welt und des Menschen.

Wie nun also zwei Wege nebeneinanderher gehen, das Einssein als volle Sohnschaft jedes Menschen (der die Erkenntnis, das Wissen, die Erleuchtung, nach Johannes 1, 12 in sich trägt) und dagegen die Heilsvermittlung durch eine kultische und zugleich geschichtliche Person und Handlung, der Messias-Menschensohn und der Kyrios-Gottessohn, die Erkenntnis des unmittelbaren Heils und der Glaube *an* den Heilbringer, so erscheinen bei Wetter selbst zwei offene Fragen. Die eine Frage steht eigentlich für Wetter fest und ist eine Voraussetzung für seine ganze Abhandlung: „Fragen wir uns, woher diese Züge in letzter Linie stammen: aus der geschichtlichen Gestalt Jesu von Nazareth, aus der Herkunft des Christentums vom Judentum" (S. 177). „Nur von der geschichtlichen Tatsache aus ist auch ein anderer Zug der Jesusgestalt verständlich: er ist gekreuzigt, gestorben und auferstanden" (S. 178). „Mysteriengötter, die gestorben und auferstanden sind, hat es zwar gegeben, aber von keinem von ihnen hat man fühlen können, daß sie unter uns, in geschichtlich greifbarer Zeit, gelebt und gewandelt haben" (179 f.). Vgl. dazu die „Faktizität" bei Thielicke.

Die andere Frage Wetters lautet: „Es ist daher im Johannes-Evangelium kein Raum mehr für Entwicklung rein menschlicher Züge. Jesus ist als der vom Himmel gestiegene Gott schon von Anfang an fertig" (S. 154). „Die stetigen Wanderungen, die großen Wunder, die Anklage und Verteidigung, das wunderbare Verschwinden (8, 20 u. ä.), die Auferstehung, das Erscheinen vor den zweifelnden Jüngern usw. sind ja Züge, die von einer Gestalt zur anderen gewandert sind" (155). Diese zweite Frage möchte Wetter allerdings nur auf das johanneische Jesusbild bezogen wissen, wie es ja das eigentliche Thema seines Buches ist, den hellenistischen und orientalischen (iranischen) Ursprung des Gottessohnbegriffes aufzuzeigen. Das Ergebnis ist für Wetter dasselbe wie für Bertram (S. 9), die Vermengung von Religion (ewiger Wahrheit) und Geschichte (zeitlicher, rationaler Beweis).

Ich kann dazu nur wiederholen, was ich als das Entscheidende ansehe: 1. Die religiöse Ergriffenheit ist das Primäre und war in der vorchristlichen Geschichte der Menschheit nie an eine geschichtliche Person, sondern rein an den Inhalt einer religiösen Kündung gebunden, die in mythischer oder philosophischer oder ethischer Form und als Kultus auftrat. 2. Sofern ein geschichtlicher Künder als Philosoph, Prophet, Führer, Gottgesandter hinter ihr steht, ist dieser selbst ein von seiner Botschaft „Ergriffener", und nur als solcher vermag er andere mitzureißen, nicht aber, weil er als Person der ursprunghafte Quellort und wirkliche Grund des Ergriffenwerden-Könnens gewesen wäre. 3. Die Geschichtlichkeit eines Künders ist darum stets und grundsätzlich eine sekundäre, die für das religiöse Erlebnis selbst nur eine Mittlerrolle bedeutet.
4. Es bleibt nur das Eine, daß naive Menschen, die breite Masse des Volks, eines Führers und Mittlers nicht entraten können, und daß sich so an ihn psychologisch ein starker Anteil der Ergriffenheit knüpft. Das ist die eine Seite des Kultus, die andere ist die Kultgemeinschaft, die die Geführten verbindet, und hinter der die Führerperson (Mystagoge, Priester, Bischof), wenigstens in der frühen eigentlichen Mysterienzeit zurücktritt, wobei dann die psychologische Wirkung in der Gemeinsamkeit des Ergriffenwerdens liegt.
5. Für den innerlich selbständig Denkenden und Erlebenden gilt, was auch Wetter (S. 98 f.) für den gebildeten Hellenisten, den philosophisch Erzogenen zum Ausdruck bringt: „der Gottmensch, der den anderen das Göttliche vermittelt, wird verdrängt und jeder Mensch ist selbst Gott, d. h. er ist vom Göttlichen erfüllt und steht mit ihm in Verbindung. Es ist dies nur die letzte Konsequenz hellenistischer Frömmigkeit, die doch gar nicht immer gezogen wird; wo sie aber gezogen wird, da muß allmählich die Rolle des Vermittlers verschwinden: der Mensch steigt selber zum Himmel empor und zwar in der Ekstase, um sich die göttliche Weisheit zu holen. Der Mensch ist ein irdischer sterblicher Gott, der himmlische Gott ein unsterblicher Mensch ... Für die gemeinen Gläubigen aber mußte es einen Vermittler der göttlichen Gaben, der göttlichen Kraft und Offenbarung an die Menschen geben, und dies war eben der Prophet, der Gottessohn, der theios anthropos (der göttliche Mensch)."
Das sind bedeutsame Sätze. Sie erinnern zunächst an Heraklits

Fragment 62 (F. J. Brecht S. 111, das auch Ed. Wechssler heranzieht S. 200): Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich; die Lebenden sterben den Tod jener; die Gestorbenen leben das Leben jener (der Unsterblichen). Dazu ein anderes Wort des Philosophen von Ephesus, mit dem Hermann Raschke sein schönes Büchlein „Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus" beschließt: „Menschen sind Götter, Götter sind Menschen; denn der göttliche Logos selbst wird als Geheimnis sichtbar: Gott im Menschen und der Mensch ein Gott" (Anthropoi theoi, theoi anthropoi. Logos gar autos mysterion emphanes, theos en anthropo, kai ho anthropos theos).

Damit bin ich schon weiter vorgestoßen, als es an dieser Stelle geboten wäre. Wetter sieht ganz klar, sowohl in dem Buch über „christliche Mysterien" als in dem über den „Sohn Gottes": „Der Unterschied zwischen Paulus und dem Hellenismus liegt m. E. nicht in dem Gnaden- und Erwählungsbegriff, der sich auch in den hellenistischen Mysterienkulten findet, sondern anderswo, und wurzelt am tiefsten gesehen in dem paulinischen, vom Judentum geerbten, lebendigen Gottesbegriff" (121). Ähnliche Stellen über den jüdischen Monotheismus finden sich noch öfter bei ihm.

Ich darf mir dazu die Bemerkung erlauben, daß dieser jüdische Gottesbegriff eben nicht der „lebendige", sondern ein abstrakter, nur illusionistisch lebendiger Gott ist und als solcher das Einssein „mit dem Vater" unmöglich macht, wie die Steinigungsdrohung und die Anklage wegen Gotteslästerung durch die orthodoxen Juden es eindeutig beweist. Vergleichen wir den jüdischen Monotheos mit dem mandäischen Manda d'Haijê, der Erkenntnis des Lebens als des Gottes, so dürfte leicht zu entscheiden sein, wo der lebensnähere Gottesbegriff wirkt.

Da Jesus bzw. die Jesusgemeinschaft und die Täufersekte (die Mandäer) von der gleichen geistigen Herkunft sind, so dürfte mit einiger Sicherheit anzunehmen sein, daß auch der Vaterbegriff Jesu dem mandäischen Gottesbegriff verwandt war, also nicht rational monotheistisch, sondern mythisch bildhaft als Symbol für die Einheit des wirkenden Lebens (5, 17) zu verstehen ist. Nur so ist das Einssein im Johannes-Evangelium und zahlreiche andere Stellen möglich, wie es im zweiten Teil eingehend erwiesen wird. Es leuchtet aber auch in den Synoptikern durch.

Wetter hat mit erfreulicher Deutlichkeit gesehen, nicht allein, daß der jüdische Monotheismus dem mythisch-mystischen Charakter der frühen Christengemeinden (mindestens der hellenistischen) entgegengewirkt hat, sondern weiterhin, daß mit dem ausgehenden zweiten Jahrhundert das Bischofsamt über die Pneumatiker, die nicht „ordiniert" sind, sondern aus eigener Vollmacht reden und handeln, den Sieg davonträgt" (163). „Schon von früh an haben kirchliche Kreise solchen Bestrebungen (der freien Rechte und Führungsgewalt) entgegengewirkt" ... „Allmählich werden die Laien in der Messe zurückgedrängt, das eigentliche (Gemeinschafts-)Mahl verschwindet aus der heiligen Handlung. Die Priester selbst führen in feierlicher Prozession (der große Einzug: Introitus) die zu konsekrierenden (zu weihenden) Elemente zum Altar ... damit ist nun aber eine verhängnisvolle Revolution im Kultus eingetreten. Jetzt erst werden die Laien vollständig verdrängt, und der Priester bringt *für sie* das Gott wohlgefällige Opfer dar" (187).

Es sind also mehrere Umstände, die der Kirche das Gepräge gegeben haben: *1. der jüdische Monotheismus; 2. der jüdische Opfergedanke; 3. die Herrschaft des Priesters; 4. die geschichtliche Begründung des Glaubens und die Ausscheidung oder Historisierung alles Mythischen; 5. die Wandlung der ursprünglichen Sohnschaftsidee in das werdende Dogma von der Dreieinigkeit.*

Statt dessen ist aus der vorchristlichen Schau und Frömmigkeit wesentlich: *1. Allgöttlichkeit und Einssein; 2. Gegenwart des Göttlichen und die Gottwesenheit des Menschen in der Feier des Mahles; 3. der geistige Führer, der alle zu ihrer Gottwesenheit und Gottbewußtheit erzieht; 4. die Schau alles Wirklichen als symbolische Erscheinung (Epiphanie) des Göttlichen, insbesondere der Ewigkeitscharakter der religiösen Wahrheit vom Einssein; 5. die Lichtnatur des Göttlichen und demgemäß auch des Menschen; 6. Sieg des Lebens und des Sinnes (des Heils) über Tod und scheinbare Sinnlosigkeit (Unheil); 7. Wesensethik statt Sündenbewußtsein, Willensmoral und Gebotemoral.*

Bei der Ausbreitung und dem schließlichen Sieg des Christentums in der römischen Welt hat der Titel „Menschensohn" keine Rolle mehr gespielt. Ausschlaggebend ist allein der Begriff „Gottessohn". Dabei ist schon seit Paulus, insbesondere aber durch das Petrusbekenntnis, das in Matthäus 16, 16, „Sohn Gottes", in Johannes 6, 69, der

„Heilige Gottes“ lautet (ho hagios tou theou), die in der hellenistischen Gnosis und bei den damaligen Wanderpredigern geläufige Ausnahmestellung der Führernaturen in ihrer Sohnschafts- und Gottesbewußtheit zum Wurzelgrund der werdenden Kirche und des sich kristallisierenden Papsttums mit der bischöflichen Vorherrschaft anfänglich mehrerer Städte (Karthago, Antiochia, Rom) und schließlich Roms allein gegen Byzanz geworden. Die Unechtheit der nach Matthäus 16, 18 Jesu in den Mund gelegten Worte ist nach Johannes Haller sicher. Vgl. dazu „Das Papsttum, Idee und Wirklichkeit“ Band I, S. 4ff., und Anmerkung 4 dazu und die ganze Geschichte der Erdichtungen, auf die das Papsttum dann sich stützt.

Die Polarität von Licht und Dunkel

Ich lege nun in Kürze nochmals die rein mythischen Ursprünge des religiösen Werdens dar. Strzygowski hat in „Spuren indogermanischen Glaubens ...“ als das Umschlagsgebiet zwischen Orient und Abendland das geographische und geistige Iran bezeichnet. Damit stimmt zusammen, wenn Reitzenstein, Bousset u. a. Forscher die Entstehung abendländischer Religionsformen aus Iran und Indien herleiten, wozu noch die Durchdringung mit griechischen und ägyptischen Elementen kommt.
Dabei ist allerdings das frühe mythische Iran vom zarathustrischen (Strzygowski nennt diese Zeit die „persische Macht- und Hofkunst“) zu unterscheiden. „Der indogermanische Norden hat sich in seiner ruhig ernsten Glaubensauffassung in Hellas trotz der Nähe der altorientalischen Macht noch halbwegs rein erhalten, während in Iran ein Einschlag von Angst und Furcht erfolgte, der dann im Glauben der Frühchristen nachwirkte. Was wir Kirche nennen, ist in seiner später ausgeprägten europäischen Leitgestalt erst am persischen Hofe zurecht geschnitten worden und hat von dort aus die Wege zur Weltherrschaft angetreten“ (Spuren ... Vorwort XIII).
Indien und Iran sind nächstverwandt, und einige Götternamen sind gleich: Asura – Ahura, Yama – Yima, Mitra – Mithras, der Götter-

trank Soma – Haoma, der Drachenkämpfer Traitana – Traethaona. Eine Anzahl anderer Namen entsprechen einander. Was aber seit Zarathustra Iran von Indien unterscheidet, das ist die frühzeitige Betonung des polaren Gegensatzes von Lichtwelt und Dunkelwelt in Form einer Umdeutung dieses naturhaften Gegensatzes in einen moralischen Dualismus von Gut und Böse. In einer späteren Mythengestaltung sind auch die beiden Gegengötter Ormazd und Ahriman Zwillingssöhne des Zerwan, der unendlichen Zeit, wie in Indien Varuna und Mitra die Söhne der Aditi, der Unendlichkeit, sind. Durch Zarathustra wird die Polarität zu einem Dualismus, der kosmische Hintergrund zu einer moralischen Forderung.

In allen mythischen Religionen sind drei Grundideen herrschend: 1. Die Einheit und Allheit des Göttlichen; 2. das polare Gegenspiel von Licht und Dunkel; 3. eine Gestalt, die als Kämpfer, Erlöser, Gottessohn oder Gott in diesem Gegenspiel wirkt. Die Folgerung daraus ist für den Menschen einerseits die eigene göttliche Wesenheit, andererseits in seiner Lichtnatur die Parteiergreifung gegen die Dunkelwelt.

Die Einheit ist zunächst deutlich in dem göttlichen, d. h. lebensmächtigen Grundcharakter aller Erscheinungen der Natur in verschiedener Abstufung von den hohen Göttern oben und unten zu den dämonischen oder elbischen Wesen. Der Mensch ist in dieser Schau ein reines Naturwesen, wenn auch geistig-seelisch erlebend. Die Einheit wird ferner deutlich in dem frühzeitig hervortretenden „höchsten" Gott, der dann als „Vater" der Götter und Menschen, als Schöpfer der Welt, als das in die Welt sich verwandelnde schöpferische Prinzip oder als das Unendliche erscheint. Sein wesentlicher Charakter ist die Lichtnatur, er gilt als „Himmelsgott". Der ursprüngliche Sinn dieser Vorstellung ist, daß das Licht ewig über den dunklen Gegner siegt.

Die Urpolarität wird in mehrfacher Wirkung erlebt, in erster Hand im Wechsel von Tag und Nacht, Aufgang und Untergang der Sonne und aller Gestirne. Sodann in dem zeitgebärenden Phasenwechsel des Mondes: Ein Lichtteil und ein Dunkelteil spielen als Brüder, Zwillinge und Gegner ein ewiges Schicksalsspiel, das besonders häufig auch als männlich-weibliches Doppelprinzip wirkt. Außerdem ist in diesem Schicksalsspiel ein auffallender Gegensatz zwischen der nachtschönen Herrschaft des vollen oder nahezu vollen Mondes

über den ganzen Himmel und die dunkle Erde und das völlige Verschwundensein dieser eindrucksvollen Lichtgestalt auf drei Nächte. Dem folgt das Wiederaufblitzen der ersten Sichel im Westen als Gegenbild zur letzten fadenförmigen Sichel am morgendlichen Osthimmel.
Endlich für den weiteren Blick des Ackerbauers und als Erlebnis der gemäßigten und nördlichen Gebiete ist der Wechsel der Jahreszeiten als Wirkung des Sonnenlaufs bis zu deren zeitweiligem völligem Verschwundensein im Gebiet jenseits des Polarkreises oder wenigstens ihres Tiefstandes diesseits ein gleicher Gegensatz. Auch der Venusstern spielt besonders im semitischen Orient, auch im alten Elam und ein wenig auch in Griechenland eine Rolle als Gott, Gottessohn oder Göttin (Istar, Esther, Aster, stella, Stern) und hat da und dort auch als Zeitmesser gedient (Elam, Mexiko).
Die eigentlich aktive Gestalt der alten mythisch-religiösen Welt ist der Kämpfer oder Erlöser. In ihm kommt die ganze gewaltige, zwar tragische, aber immer siegessichere Schicksalsdynamik der Weltordnung am menschennahesten zur bildhaften Gestaltung. Diese Gestalt ist daher ebenso oft Gott als Mensch oder Halbgott (Heros, ursprünglich der Edle, der freie Mann), worin ebenso die ursprüngliche Gottnatur des Menschen als die Vorstellung des Mondes als eines göttlichen Menschen oder auch, da der Mond in seiner Doppelgestalt als mannweiblich, zwiegeschlechtig galt, als das erste Menschenpaar, oder endlich als Sohn oder Bote der obersten Gottheit (Engel, Hermes) und mit dieser insofern eins, als das eigentliche Urwesen des Göttlichen das Licht, der Glanz, die Herrlichkeit und das die Welt Überragende, alle Zeit und alles Geschehen Regierende war und im tiefsten Grunde ewig ist.
So ist die lebensvollste Saga und das ergreifendste Märchen aller Zeiten und Völker immer der Drachenkämpfer, der Erlöserprinz, der Gottessohn als „Heiland“ (Heilbringer), der Heros mit seinen Heilstaten gewesen. Er ist die Lichtgestalt an sich, die sich selbst oder die gefangene Lichtjungfrau aus der Dunkelmacht befreit, mit der Dunkelmacht kämpft, um schließlich zu siegen oder als Kind wiedergeboren zu werden.
Dem Schicksal des Mondes entsprechend treten diese Gestalten in verschiedener Rolle auf: Als Neugeborener, als rasch wachsendes Kind und junger, wunderstarker Held, als König im Reiche des

Vaters, als Abnehmender (Kranker, Alternder) und Sterbender, als Kämpfer und Hadesfahrer, als Herr der Totenwelt und Totenrichter, als Auferstehender und zum Himmel Fahrender, als Weltherrscher und Wiederkommender; desgleichen die weiblichen Gestalten als Himmelskönigin oder Unterweltherrin, als Lichtbraut, bereit zur himmlischen Hochzeit, oder als geraubte Tochter und gefangene Jungfrau, als die Göttin der einsamen und unberührten Natur (Artemis-Diana), als dem Haupte des Zeus entsprungene Athene, in gnostischer Form als Sophia, Helena, Luna. Unerschöpflich ist die mythische Dichtung.

Die Dunkelmacht erscheint entweder als die eigentliche lichtfeindliche Unterwelt oder als der Gegenspieler des Lichthelden. Diese Gegengestalt erscheint am häufigsten als Drache, Schlange, wilde Tiere, „verwünschte" Lichtwesen, oder als Riese, Zwerg, in anderem, vorwiegend weiblichem Sinne als Schicksalsfrauen: Moira, Medusa, Nornen, Hexen, alte Frauen, Feen usw. Alle diese Gestalten haben die Lichtnatur nicht völlig verloren, sind irgendwie leuchtend, hüten Gold (auch Pluto ist der Reiche, der Schätzehüter), sind wissend, schicksalskundig (weil sie um den künftigen Sieg des Lichtes wissen), haben zwei Gesichter oder Wesenheiten (feindlich oder helfend, Frau Welte, Frau Holle), da sie alle doch nur einer Durchgangswelt angehören, welcher das Wiedererscheinen der Lichtherrlichkeit mit absoluter, weltordnungsmäßiger Sicherheit folgt, wie alle Tragik nur Durchgang zu ihrer Überwindung ist.

Hier ist die Wurzel alles Glaubens (nicht eines dogmatischen, sondern eines auf die Zukunft gerichteten Lebensglaubens), mythisch-kosmisch gesichert durch die Tatsache, daß die Herrschaft der Dunkelwelt, des „Todes", der Not und des Leids immer nur kurze Zeit, die als „Nacht des Grams", die drei Neumondnächte, drei Wintermonate dauert, die Lichtherrschaft aber 27 Tage, drei Jahreszeiten, im Märchen als ewiges Reich des Friedens und der Schönheit besteht.

Diejenige Gottesgestalt, die in Indien und Persien schon in der Bedeutung ihres Namens als „Freund" der Menschen gilt, ist Mitra, zusammen mit seinem Bruder Varuna, dem Verhüllten, „wobei Varuna die Nachtseite der Welt, Mitra das menschenfreundliche Tageslicht zu bedeuten scheint" (Deussen). Es wird aber ursprünglich wohl so sein, daß beide zusammen den Mond bedeuten und nach Sten Konow (Lehrbuch II S. 19) „als die Hüter des Rita", der

Welt- und Rechtsordnung bezeichnet werden, was ja für den Mond als ältesten Zeitmesser naheliegend ist. Varuna ist mit Ahura dem Namen nach, nicht aber dem Wesen nach identisch.
In Indien tritt Mithra gegen Indra in den Hintergrund. In Persien durchdauert Mithra alle drei Perioden und ist in der dritten noch schärfster Nebenbuhler des Christentums. Außerdem treten andere verwandte Gestalten auf, die ebenfalls Kämpfer gegen eine feindliche Macht, Beschützer der Menschen, Seelenführer und Totenrichter sind: Sraosha, der siebente der Amesha Spentas bei Zarathustra, ein tapferer und starker Jüngling: „Der Reine, Schöngestaltete, siegreich Schlagende, Welterneuernde, der Wächter der Weltordnung, des Asha." Er bildet mit Ahura, den sechs anderen „Unsterblichen Heiligen" und allen Frommen das „Gottesreich". Die Seelen der Gerechten werden nach ihrem Aufstieg zum Himmel, der am 4. Tage (oder nach $3^1/_2$ Tagen im Grabe) nach der Bestattung beginnt, auf der Çinvatbrücke von der Lichtjungfrau empfangen und zum Tor des Paradieses, zur Pforte des Himmels geleitet.
Wie die Einzelseele hier mit dem unendlichen Lichte, mit Ormazd, vereinigt wird, so wird schließlich das „Kommen des Reiches" nach der Besiegung Angro Mainyus im letzten Weltkampf erwartet. In mehreren Gestalten tritt dieselbe Kämpfer-Erlöser-Gestalt später wieder auf, nur daß diese jetzt „Sohn" Zarathustras ist. So empfängt ein Mädchen (als göttliche Jungfrau-Mutter) beim Baden in einem See den dort bewahrten Samen Zarathustras und gebiert den Heiland Saoshiant. Er ist der Erneuerer der Welt, der Wiederkommende. Der See ist wieder der himmlische Ozean, der Same das ewig siegende Licht, die Jungfrau die Empfängnisseite des mannweiblichen Mondes, die Gottes- und Heldenbraut. Man sieht, das mythische Volk läßt sich auch unter der mythengegnerischen rationalen Reform in Iran die Mythendichtung nicht nehmen.
Daß alle diese Gestalten, ebenso wie die späteren Sagen- und Märchenhelden Mondmythen sind, ist unzweifelhaft. Die Idee der Geburt, der Wiedergeburt, der Sohnschaft, der Auferstehung, der Wiederkunft ist eine und dieselbe, das Bild des wiedererscheinenden Mondes nach dreinächtiger Unsichtbarkeit, die ihrerseits entweder in Bezug auf den Einzelnen als Tod und Grablegung mit nachfolgender Auferstehung, oder in Bezug auf die Gesamtwelt als ein Weltuntergang mit folgendem „neuem Himmel und neuer Erde"

mythisch geschildert wird. Voraus geht entweder ein Kämpfen im Hades oder ein Götterkampf (Götterdämmerung) oder der Endkampf des guten Gottes mit dem ahrimanischen (dem christlichen Satan).
Daß diese Bilder in den späteren Religionsformen wieder auftauchen, ist leicht zu erkennen und zu verstehen. Daß sie nicht auf Persien und Indien beschränkt sind, sondern im Norden in ähnlichen Bildern auftauchen, ist bekannt. Im Zeitalter des Rationalismus wird der ewige Mythos zum zeitlichen (geschichtlichen) Ereignis, die Schau am Himmel wird zum Glauben an einmalig Geschehenes oder künftig (in einer jenseitigen Welt) zu Erwartendes (Reste des Mythos). Die Wurzeln dieser Umstellung gehen schon zurück in die zarathustrische Reform und die Umwandlung mythischer Bilder in moralische oder philosophische Abstraktionen in der späten Antike, die schon 500 oder 600 Jahre vor der Zeitwende beginnt und mit dieser anfängt zum religiösen Dogmatismus und dogmatischen Rationalismus zu werden.

Die Mysterienkulte der hellenistischen Zeit

Am Mithraskult kann nun gezeigt werden, daß ein bedeutsamer Wesensunterschied in der Darstellung und dem Erlebnis der Idee des Erlösers, Heilands und Welterneuerers besteht, der die iranische und griechische Auffassung der nordischen verwandt erscheinen läßt, im Christentum aber eine andere Farbe gewinnt.
Betrachtet man bei Cumont (Mysterien des Mithra) die Karte der Verbreitung des Mithriazismus, so staunt man über dessen Ausdehnung. Die Erklärung liegt darin, daß er eine Soldatenreligion war, die mit den römischen Heeren bis nach Britannien, den ganzen Rhein entlang östlich bis zum Limes, die Donau entlang über den ganzen Balkan, Nordafrika und Kleinasien getragen wurde. Es ist darum begreiflich, daß der Sieg des christenfreundlichen Konstantin im Jahr 312 über Maxentius an der Milvischen Brücke unter dem Zeichen des Christengottes gegen den Sonnengott und dann im Jahr 324 über den Mithrasverehrer Licinius bei Chalcedon auch dem

Christentum die Wege öffnete, wiewohl noch Julian Apostata (der Abtrünnige) 40 Jahre später erneut dem Mithraskult huldigte.
Ein Jahr später hat Konstantin das bekannte Konzil von Nicäa geleitet, dessen Ergebnis das trinitarische Glaubensbekenntnis war. Eusebius schildert uns diese seltsame Versammlung so: „Der Kaiser saß inmitten des Konzils auf einem goldenen Thron. Da er nur wenig Griechisch verstand, mußte er sich vermutlich darauf beschränken, die Haltung und die Gebärden der Streitenden zu beobachten. Das Konzil verlief stürmisch. Als der alte Arius aufstand, um zu sprechen, schlug ihm ein gewisser Nicolas von Myra ins Gesicht, und später stürzten viele, die Finger in den Ohren, hinaus in gemachtem Entsetzen über des alten Mannes Ketzereien. Man kann sich denken, wie der große Kaiser, schwer besorgt um die Seele seines Reiches und fest entschlossen, den Streit zu beenden, sich zu einem Dolmetsch neigt, um zu erfahren, was dieser Lärm bedeute" (H. G. Wells, Grundlinien der Weltgeschichte S. 304 f.).
„Arius nannte den Sohn, um jede Vermischung mit dem Vater auszuschließen, ein Geschöpf mit zeitlichem Anfang, dem Vater im Wesen unähnlich, nur im Willen völlig eins mit ihm und vom Vater schon in der Präexistenz vergöttlicht" (Jülicher in „Geschichte der christlichen Religion" S. 123). Heussi (Kompendium der Kirchengeschichte S. 110) berichtet: „Der Logos (Christus) ist nicht wahrhaftiger Gott, dem Wesen Gottes völlig unähnlich und fremd, nicht gleich ewig Gott, sondern ein Geschöpf Gottes nach dessen Willen für die Zeit und für die Ewigkeit geschaffen. Er nimmt einen seelenlosen Leib an (soma apsychon, keine menschliche Seele), ist leidensfähig, nicht von absoluter Vollkommenheit, aber vom Streben darnach erfüllt." Die Synode nahm dann „unter dem Druck des Kaisers das Bekenntnis der athanasianischen Minderheit an": „Aus dem Wesen des Vaters geboren und nicht geschaffen und dem Vater wesensgleich."
Die Arianer behaupteten also, daß Jesus wirklicher Mensch, die Gegner, daß er wirklicher Gott gewesen sei. Die germanischen Stämme, Goten, Langobarden, Vandalen, waren Arianer, bis auch unter ihnen Rom siegte. Es soll vorerst nur angedeutet werden, daß die Unitarier, vor allem Michael Servet und Lelio Sozzini, die sich ebenfalls zu Arius bekannten (und nicht Trinitarier waren), wenn auch mit gewissen kleinen Unterschieden. Die beiden Konzile zu

Nicäa (325) und Konstantinopel (381) legten das Bekenntnis zur Dreieinigkeit (Trinität) dogmatisch fest. Damit war die Wesenseinheit (Wesensidentität) von göttlich und menschlich kirchlich ausgeschlossen.
Ein Mithras-Heiligtum ist eine Art Unterwelt, ein speläum (Höhle, Grotte, Krypta), ein unterirdisches Gewölbe, das an die Stelle ehemaliger Berghöhlen getreten war (wie es auch in Indien Höhlentempel gab und noch gibt). Auch die katholische Mutter Gottes steht in der Grotte, entsprechend der Geburt aus dem Dunkel der Unterwelt und des Mutterleibes. Mithras selbst ist aus einem Felsen geboren (was dasselbe ist wie die Höhle), er ist Bogengott wie Apoll, Ullr, Artemis u. a., richtet seine Pfeile gegen einen Felsen, aus dem dann „lebendiges Wasser" quillt, aber auch gegen die Sonne, mit der er dann einen Freundschaftsvertrag schließt, sie wieder in ihr Tagesamt einsetzt, ihr die Strahlenkrone aufs Haupt setzt. Der Sinn ist klar: der Felsen ist die Dunkelwelt der Neumondzeit, die Quelle das Licht. Daß Mithras nicht Sonnengott sein kann, wenn er die Sonne besiegt und ihr das Tagesgebiet zuweist, ist einleuchtend.
Von Interesse ist in diesem Zusammenhang das 48. Fragment des Herakleitos: „Nun ist der Bogen dem Namen nach Leben, der Tat nach aber Tod." Das griechische Wort bios bedeutet sowohl Bogen als Leben; das könnte damit zusammenhängen, daß die bogenförmige Mondsichel im Westen die Wiedergeburt neuen Lebens (Lichtes) bedeutet, während die Sichel im Osten „der Tat nach" den Tod (des Lichtes) zur Folge hat. Diese Sichel ist zugleich Bogen wie Pfeil. Dieser, auf den Felsen gerichtet, läßt (im Kampf mit dem Hades) das neue Licht hervorquellen. Der „Tod" als Folge der fortschreitenden Verdunkelung (jüdisch-christlich als Folge der Sünde, die nun an die Stelle des Dunkelwerdens getreten ist) schlägt aber im Kampf gegen die Unterweltmacht um in die Vernichtung von Tod und Hölle, so daß hier unten im ewigen Mutterschoß Tod und Leben, Finsternis und Licht, ineinander übergreifen und der Tod zur Quelle neuen Lebens wird.
Mithras wird als Mittler bezeichnet, was nicht den Luft- und Lichtraum zwischen Erde und Himmel bedeutet, sondern den Mittelzustand zwischen zu- und abnehmendem Mond, den Vollen, der als Sieger herrscht, wie die vortreffliche Deutung Hüsings (Iranische Überlieferung, Myth. Bibl. II, 2, S. 50) klargestellt hat. Aus kei-

nem Mythos ist leichter zu erkennen, daß in ältester Zeit (wohl weit in die Steinzeit zurück) der Mond als leicht übersehbarer Zeitmesser und als Lichtspender in einer Zeit ohne künstliches Licht im Rang über der Sonne stand und oft als Weltschöpfer gilt. Er ist der Urkämpfer für das Leben gegen den Tod.

In den Mithrasheiligtümern ist das göttliche Drama bildlich in Stein gehauen: im Gewölbe in der Mitte der stiertötende Jüngling Mithras, rechts der Zunehmende mit der aufrechten Fackel, links der Abnehmende mit der gesenkten Fackel, darüber der stiertragende Gott und die Krönung der Sonne, zu oberst die Himmelfahrt mit Sol im Mondwagen, außen links und rechts die Felsengeburt, der Feigenbaum u. a. Sinnbilder (so in Wiesbaden). Auf einem anderen Relief ist das heilige Mahl dargestellt, links und rechts vier Einweihungsgrade: Rabe, Perser, Soldat und Löwe, am Tisch Sol und Mithras, auf einem Dreifuß die gebrochenen Brote, auf dem Tisch das Trinkhorn, davor die heiligen Tiere. Die phrygische Mütze, die Mithras und die Fackelhalter tragen, ist noch das Symbol des Dunkelmondes.

Der Stier mit den Hörnern ist der Dunkelteil des Mondes mit der Sichel. Das Davonrasen des Stieres ist der rasche Schritt des zunehmenden und dann abnehmenden Mondes über den Himmel nach Osten der Sonnenbahn entgegen (linksläufig). Mithras als Lichtteil schwingt sich bei der Lichtzunahme des Mondes auf den Rücken des Tieres und wird bei der Lichtabnahme abgeworfen und als der Duldende, Leidende (die Passion des Mithras) mitgeschleift, nimmt aber schließlich doch als letzte Sichel den Stier auf dem Rücken in die Höhle, um ihn dann mit der Sichel als spitzem Dolch zu töten, wie Kronos dem Uranos das Zeugungsglied mit der Sichel abschlägt, wonach aus dem Leibe des Stieres alles Lebendige, Pflanzen und Tiere, Getreide und Weinstock entsteht. Die Seele des Stiers fährt dann zum Himmel und wird zum göttlichen Hirten Silvanus. Die Hirten auf der himmlischen Wiese sind ja zahlreich: Hermes, Pushan, Yama, Christus, Poimandres samt den „Hirten auf dem Felde“.

Die Ähnlichkeit des Mythos und der Weihehandlungen im mithrischen und christlichen Kult ist auffallend. Für das Mahl gibt das auch Heitmüller zu (S. 73), die Taufe leitet er aus jüdischem Brauch ab. Nun gehören aber zur Taufe drei Weihehandlungen: Wasser, Geist

(durch Handauflegen im Namen Jesu) und das Siegel. Reinigungsbäder als Weihehandlungen sind (nach D. Nielsen) altarabisch, weshalb Nielsen wie Heitmüller die christliche Taufe als semitischen Ursprungs ansehen will. Das ist aber weder für das Herabkommen des Geistes, noch für das Siegel möglich. Ich neige trotz Nielsen, Heitmüller und Bousset zu der Meinung Reitzensteins, daß das Wesen der Taufe als Geistweihe und als Wasserbad aus den hellenistischen Mysterien und in letzter Linie aus Iran herzuleiten sei, daß diese Mysteriensprache dem Paulus bekannt war und daß die Taufe als Kultform vom Täufer geübt wurde (Taufe aus „Wasser und Geist").

Cumont teilt (S. 144 f.) mit: „Wir wissen, daß man den Neophyten (Weihlingen) den alten iranischen Riten gemäß vielfache Waschungen vorschrieb, eine Art Taufe, welche dazu bestimmt war, die sittlichen Befleckungen zu tilgen ... Sie konnten in einer einfachen Besprengung mit Weihwasser oder in einem wirklichen Bade bestehen wie im Isiskult". Im Grade des Löwen und des Persers trat Honig an die Stelle von Wasser. „Man scheint dem Honig in der Tat wunderbare Wirkungen beigelegt zu haben, weil man ihn unter dem Einfluß des Mondes entstanden glaubte". „Tertullian vergleicht die christliche confirmatio mit der Zeremonie, bei welcher man den Soldaten an der Stirn zeichnete. Indessen scheint das Zeichen oder Siegel, das man ihm gab, nicht eine Salbung, wie in der christlichen Liturgie, sondern ein mit einem glühenden Eisen aufgebranntes Mal gewesen zu sein ...".

Es ist jedenfalls zu berücksichtigen, daß Reinigungsriten in der semitischen Welt nur äußerlichen Charakter hatten (Reinheit durch Waschungen), während die Taufe als Weihehandlung mythisch zu deuten ist und kosmischen Hintergrund hat: das Auftauchen der Neusichel, d. h. die Wiedergeburt aus dem himmlischen Ozean, dem himmlischen Jordan, die Geburt aus dem Wasser, von der wir schon hörten. Auch das Untergehen oder Verschwinden der Lichtkörper am Himmel ist ein Untertauchen, um nach dem Durchgang durch die Unterwelt als vom Dunklen, von Schmutz, vom Bösen gereinigt am Himmel wieder zu leuchten in ursprünglichem Glanze. Das ist die Wiedergeburt zur Lichtnatur, die innere Sinnesänderung (Metanoia), die Geburt aus „Wasser *und* Geist" (Johannes 3, 5).

Im übrigen ist gar kein Zweifel, daß die Taufe von Indien bis

Nordgermanien ein alter Brauch ist. Zunächst bestanden und bestehen da und dort noch heute eine Menge Bräuche und kosmische Sagen, die das Wasser als heiliges Element und kultisches Mittel ebenso hochwertig erscheinen lassen wie das Feuer. L. v. Schröder, Mannhardt und Grimm haben eine Fülle von Beispielen gesammelt, die das erweisen. Insbesondere ist es eine alte Vorstellung bei Indogermanen und Slawen, daß die Sonne badet, insbesondere beim Sonnwendfest, „wie es uns die indischen, deutschen und slawischen Bräuche schon rituell vorgeführt haben" (L. v. Schröder, Arische Religion II, 246).

Eine richtige Wassertaufe berichtet Jan de Vries von Nord- und Südgermanen und betont ausdrücklich, daß sie nicht als eine Nachahmung der christlichen Taufe betrachtet werden könne. Es ist ohne Zweifel anzunehmen, daß alle kultischen Wasserbräuche aus demselben Gleichgang kosmischer und menschlicher Erlebnisse abzuleiten sind. Was mit den Lichtkörpern (Lichtgöttern) am Himmel geschieht, gilt in gleicher Weise für das menschliche Schicksal. Wie der himmlische Ozean göttlichen Charakter hat, so auch irdische Meere, Seen, Ströme, Flüsse, Quellen. Der himmlische Ozean fließt im Himmelsumschwung ganz wie ein Strom, Sonne und Mond schwimmen darin als Schiffe, Nachen, Fisch, Delphin.

Die Taufe ist ihrem tiefsten Wesen nach nicht nur ein Einweihungsritus in eine Gemeinschaft mit religiösem Geheimwissen (Mysteriengemeinde), sondern auch als solche ein Wiedergeburtsmysterium und -Ereignis, insofern darin der Mensch in seinem Bewußtsein, seinem inneren Zustand, wieder zurückgeführt wird zu seiner wahren und ursprünglichen Gott-Wesenheit. So ist im Grunde auch die Anamnesis (Rückerinnerung) in Platons Phaidon und Menon zu deuten. In der Taufe sind kosmologische (himmlische) und soteriologische (Heil wirkende) Elemente verbunden. Die Taufe ist ein Sterben des äußeren, gegenständlichen, biologischen Ich hinein in allgöttliches, ewiges Einssein mit der Lichtwelt, der höheren Wertwelt, eine Auferstehung (Wiedergeburt) zu einer ganz neuen Lebensdeutung und Lebensführung.

Diese innere Umwandlung ist nun weiter symbolisiert im Herabkommen des göttlichen Geistes, des Pneuma, des Lichtodems, des kosmischen Wehens und Strömens, das nichts anderes ist als das ewig strömende Leben, die Allgottheit selbst. So erkannten auch

die Germanen im Rauschen des Windes die Stimme der Götter. Für den Mysten (Weihling) bedeutet das eine neue „Erkenntnis", die in ihm auftaucht, ihn ergreift, so daß zu Recht besteht, was in 1. Korinther 13, 12 und Galather 5, 9 als ein Erkanntwerden von Gott benannt ist, das heißt als ein Ergriffenwerden aus jenem Tiefengrund, aus dem alle Erleuchtung, alle Genialität und Tiefenschau, alles innere Wissen und Erleben aufsteigt. Es ist kein „von außen" („da sucht es der Tor"), von einem Gegenstandsgott, sondern ein von innen, aus dem eigenen Lebensgrund.

Statt dem Gott, der eben jener geheime schöpferische Urgrund des Lebens ist, erscheint in den Mysterien eine Gestalt, die ihn vertritt: der Gesandte, der Sohn, der Bote (angelus) unter verschiedenen Namen: Hermes, Poimandres, Osiris, Hibil Ziwa (Mandäer) u. v. a. Ein solcher ist auch der Christus. Es sind Gestalten, die auftreten mit der Vollmacht: „Ich bin ... Ich sage euch ..." und in deren „Namen" die Weihen vollzogen werden. Das Ergebnis der Weihen ist stets die volle Einung des Menschen mit dem Gottgeist (pneuma), der Gottwesenheit, so daß der Geweihte wie im hermetischen Mysterium sagen kann: „Ich bin du und du bist ich", wie es ein Jahrtausend später auch M. Eckhart wieder zu sagen wagt. Reitzenstein hat für diese Einung in den genannten Werken zahlreiche Beispiele und Texte beigebracht.

Ich führe von ihm einen Satz an, der anschaulich erkennen läßt, um was es geht: „Aus den Gewalten Gottes besteht das neue Ich." Der Weiheschüler fragt den Meister: „Dann ist dieses neue Ich von anderem Wesen und also ein anderer als ich selbst?" Darauf hat der Meister keine Antwort. Der Schüler muß sie nun selbst finden. Ein wirklicher, bestimmter Gott entsteht durch die Weihe aus dem Weihling, nicht eine irgendwie vergöttlichte Seele. Inwieweit in diesem „Gott" die menschliche Person fortlebt, ist ein Mysterium, an das der Gedanke nur eben schüchtern rührt. So atmet und lebt in den Mysten (den Geweihten) der Mithrasliturgie der heilige Geist (Ahura Mazda), nicht mehr seine „Psyche"; seine „Person" hat er auf Erden gelassen ... Nicht der Mensch erhebt sich zu Gott, sondern Gott steigt in ihn hernieder. Die Vorstellungen „in Gott eingehen" und „Gott oder den Geist in sich aufnehmen" wechseln in der heidnischen Literatur ebenso beliebig wie bei Paulus das: „in Christo sein" und „Christum in sich tragen", wie Galater 2, 20

(Hellenistisches Mysterium S. 44 f.) und Johannes 14, 20 und 17, 28. Reitzenstein erinnert an die Verzückung der Pythia in Delphi. Aus ihr spricht der Gott Apoll. Wir dürfen aber auch an das 50. Fragment des Herakleitos denken, das den griechischen Geist atmet, der 500 Jahre später noch in den hellenistischen Mysterien lebendig ist: „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos vernommen, so ist es weise, im Einverständnis mit dem Logos zu sagen: Alles ist eins." Ist das nicht genau der Gedanke, den der johanneische Jesus ausspricht: „Wer an mich glaubt, der glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat" (12, 44). „Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst" (14, 10)?
So ist nach 1,32 f. der Gott, der Geist, der Christus auf den Weihling Jesus herabgefahren in Gestalt des Vogels mit den sichelförmig ausgebreiteten Flügeln als Symbol der Himmelserscheinung, die als Gott und Geist, als der Gesalbte, d. h. Lichtglänzende gilt, und der recht eigentlich das „Siegel" der Gottwesenheit für den davon Ergriffenen bedeutet. Denn dieses Siegel ist der bekräftigende und bestätigende Abschluß des Eintauchens in den ewig fließenden Strom der himmlischen Lichtwelt und des Empfangens des heiligen Namens als Gotteinsgewordener, als Gottgewordener.
Nicht ob hier ein geschichtliches Ereignis geschildert wird, und nicht als ob das „im Namen Jesu" nun eine Zauberformel wäre, sondern daß in jenen Zeiten die Wiedergeburt des Menschen zu seiner wahren Natur als Gottwesen und die heilige dynamische Ergriffenheit dieses so geweihten Menschen wirklich erlebt wurde, kultisch sich ereignete und als Daseinsaufgabe zur Tat wurde, das ist das Hohe, von dem wir Nüchternen, Gottverlassenen, denen alles so objektiv, so selbstverständlich, so alltäglich und nutzbar geworden ist, keine Ahnung und Empfindung mehr haben.
Nicht ob das christlich oder „heidnisch", veraltet oder romantisch ist, sondern daß es eine Zeit gab, in der die Menschen noch unmittelbar gottbewußt waren, in der sie auch die Natur und sich selbst als einen hohen, einen heiligen Wert empfanden, nicht weil es dogmatisch oder priesterlich gelehrt oder gefordert war, auch nicht, weil sie es nur als Mitläufer gewohnheitsmäßig mitmachten, sondern weil sie noch freie, aus ihrer letzten Tiefe lebende Menschen waren und auch der Natur ihre schöpferisch-mächtige Tiefe noch zubilligten: das ist es, was die Menschheit verloren hat, ob für immer?

Was bedeutete es denn, zu wissen, der Mensch sei ein Gott? Was bedeutet das gewaltige Wort: „Ihr seid Götter“ (Johannes 10, 34)? Um das ermessen zu können, muß man von dem absoluten Gottphantom sich endgültig verabschieden, es als „Aberglauben“ erkennen und dem Leben an jeder Stelle, sei es das Atom oder eine Fliege oder ein Mensch, seine schöpferische, auf Sinn bedachte Gerichtetheit und Mächtigkeit zugestehen. Man muß wissen und erkannt haben, daß diese Mächtigkeit nicht dem Individuum als solchem angehört, sondern allein und ausschließlich dem Leben der Welt, der All-Natur, daß aber diese Mächtigkeit in allen ihren Individuationen, Seinsweisen oder Erscheinungsformen in gleicher, vollgültiger, ganzheitlicher Weise sich auswirkt. Diese Mächtigkeit allein liegt in dem hohen Wertwort Gott, Gottheit, göttlich beschlossen. An dieser Mächtigkeit hat jede Fliege, jede Blume ebenso Anteil wie jeder Mensch, und darum *ist* jedes „Gott“, als ein gottheitliches Wesen mit oder ohne das Bewußtsein dieser Existentialität, dieser Herkunft und Vollmacht: „alle Dinge sind Gott“ (M. Eckhart).
Schon vor 150 Jahren sah Hölderlin sich genötigt zu klagen: „Nichts Heiliges ist mehr.“ Was würde er heute sagen? Das bloße Nichtmehrhaben und Glauben eines Gottsubjekts ist nicht weit von Nihilismus. Der Sinn dessen, was man in dem Wort religiös, fromm, verehrend und andächtig bisher gemeint hat, war doch im Grunde nicht nur die unfreie Abhängigkeit von dem erdachten Gottobjekt, sondern ein bewußtes oder unbewußtes Verbundensein mit der allschöpferischen Lebensmacht, die alles trägt, zu allem wird, als alles wirkt und so auch den Menschen verantwortlich spricht *für sie*, diese ewige Macht. Wer allerdings die Welt als ein „Kosmos-Chaos“ betrachtet, der wird trotz aller Wertgläubigkeit niemals den Zugang zu diesem Grundwert finden.
Wohl gab es am Ausgang der Antike diese geheimen Bünde, die Mysterienkulte, und wohl wird eine letzte Tiefenschau nicht allen zugänglich sein, wird wohl auch ein Weg in die Zukunft nur durch den Aufruf an kleine Kreise Schauender und Wissender gerichtet sein können. Aber in der Weltwoche vor dem einbrechenden Rationalismus (Klages redet vom Einbruch des „Geistes“ statt der alten Bildschau) war die Stammes- und Volksganzheit einheitlich im Dienste der Götter, im Ergriffensein von den Mythen ihrer Dichter, in der Anerkennung einer wertgeschichteten Volksführung.

„Alle Mysterienreligionen des Altertums geben sich in der hellenistischen Zeit als für *alle* Menschen bestimmt, und alle erkennen sich untereinander an. Jede will die *Urreligion* geben, die den ersten Menschen von Gott gelehrt ist: aber diese Urreligion haben alle andern Menschen von hier angenommen, alle Völker verehren unter wechselnden Namen und Kulten dieselbe Gottheit" (Reitzenstein, H. M. 15 und Anmerkung 102 ff.). Wie Sonne und Mond dieselben bleiben und nur von verschiedenen Völkern verschieden benannt werden, so bleiben der allherrschende Logos und die Vorsehung überall dieselben, wenn auch Namen und Kulte wechseln" (16). Das hat die „Königin Isis" ebenso gekündigt, wie es die Naassener Predigt für sieben Völker ausspricht.
Gewiß besteht ein deutlicher Unterschied zwischen den himmlischen Göttern und dem Menschen als „Gott", wie es auch in der Natur einen Rangunterschied und eine Verschiedenheit des Machtbereichs für die göttlichen und dämonischen Wesen gibt. Aber die Gottwirklichkeit besteht für alle in irgend einem Grade.
Apuleius und Lucius, zwei Römer, die sich in die Isismysterien haben einweihen lassen, berichten beide ungefähr dasselbe: „Ich betrat das Reich des Todes (in den Mithrasmysterien des Speläum) und überschritt die Schwelle Proserpinas (die Unterwelt); ich ward dahingetragen durch alle Elemente und kehrte zurück; mitten in der Nacht sah ich die Sonne leuchten, die Götter der oberen und unteren Welt sah ich von Angesicht zu Angesicht und betete sie in der Nähe an. – Es war Morgen, und nach den Feierlichkeiten wurden mir 12 geweihte Gewänder umgelegt von heiliger Bedeutung. In jenem Augenblick sahen mich viele Zuschauer. Inmitten des Heiligtums ward ich vor dem Bilde der Göttin auf einen hölzernen Schemel gestellt in reich geschmücktem Byssosgewande. Von den Schultern wallte über den Rücken hinab bis zu den Fersen ein kostbarer Mantel, darauf waren indische Drachen und hyperboräische Greifen, Vögeln gleich aus einer anderen Welt, abgebildet; die Geweihten nennen sie die olympische Stola. Die Rechte trug eine brennende Fackel, das Haupt zierte ein Kranz aus Palmblättern, die strahlenähnlich hervorstanden. So war ich dem Sonnengotte gleich geschmückt und stand wie ein Götterbild vor den Augen des Volkes, als der Vorhang zurückgezogen war. Dann beging ich mit süßem Mahle und fröhlichem Gelage die Geburtstagsweihe."

Vom gleichen Typ waren auch die Mithrasweihen, die Attisweihen u. a., und sie setzten sich in anderer Form fort in den gnostischen Kultgemeinschaften und nach Wetter in den altchristlichen Kultfeiern. Im späteren Christentum ist davon nur noch erhalten die Geisttaufe. Alles ist vergeistigt, nichts mehr unmittelbar anschaulich. Die Beziehung zum himmlischen Lichte ist nur im Mythos von der Taube erkennbar, der aber nicht Brauchtum wird. Der Kultvorgang hat sich ganz auf die Abkehr von Sünde und die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft verengt.
Es ist beachtenswert, wie Fritz Saxl den Unterschied zwischen dem Mithraskult und dem Christentum beschreibt: „Mithras tauft den knienden Mysten mit Becher und Handauflegung. Das ist ebenso wie das heilige Mahl der Mithrasgemeinde und die Himmelfahrt des Mithras ins Christentum übergegangen (S. 85). Alle Erlösungsreligionen weisen den Weg vom Dunkel ins Licht. Im Bundahishn (iranisches Heilsbuch) wird das Heil im Irdischen versprochen, für den Christen im Jenseits. Die Mysterien lassen das transzendente Heil gegenwärtig erfahren. Das Christentum verleiht nicht die Seligkeit selbst, sondern nur deren Sicherheit durch das Symbol. Das realistische orphische Heil vergegenwärtigt das transzendente Heil unmittelbar, das symbolische christliche Mysterium vermittelt die Erlösung, indem es den Gläubigen an dem kosmischen Prozeß und damit an der kosmischen Unsterblichkeit Anteil gewinnen läßt. Der mithrische Soldat faßt sein irdisches Tun symbolisch mithräisch auf und glaubt, *in* seinen Kämpfen das Heil zu gewinnen. Christus ist *für* die Gläubigen gestorben. Mithras ist ein Kämpfer *wie* der Gläubige und umgekehrt. Der gläubige Christ aber darf sich nie mit seinem Erlöser vergleichen oder gar mit ihm identifizieren; denn Christus ist *für* ihn, an seiner *Stelle* gestorben ... Wie der Ägypter hofft, nach dem Tode ein anderer Osiris, hofft der Mithriast ein anderer Mithras zu werden ... Im Mithräischen ist das Heroisch-Aktive, im Christentum das Passive entscheidend" (S. 89 ff.). Das Christentum ist eine Religion des Friedens, der Mithraskult eine Soldatenreligion.
Dazu sind einige Worte nötig. Was ist Erlösung? Der Wortbedeutung nach ein Loswerden, also die Erlangung einer Freiheit. Wovon und wozu? Kosmisch ist es die vorübergehende schicksalhafte Gebundenheit oder Gefangenschaft des Himmelslichtes in der Zeit der

Verdunkelung. Es ist der Zwang des Schicksals, dem auch die „Götter", d. h. die Licht- und Lebensmächte unterworfen sind. Das Schicksal steht als Weltordnung über den Göttern. Auch die Mutter Erde, die Dunkelmacht und die Menschen sind in diesem Sinne „Götter", über welche das ewige Weltgesetz als höchste göttliche Macht herrscht, in Indien rita, in Iran asha (arta), in Griechenland moira, im Norden Urdr, Orlog, Nornen. Den Schicksalszwang nannten die Griechen heimarmene (Sternenzwang, Verhängnis, wörtlich: das Zugeteilte, wie moira = der Anteil am Schicksal).
Die Freiheit wird erlangt, indem der Mensch das kosmische Schicksal auf sich nimmt und als Weltnotwendigkeit bejaht mit allem Notvollen und Rätselhaften. Indem er es bejaht, setzt er sich in eins mit der göttlichen Weltordnung. Sofern ihm dafür der weltweite Blick und die Kraft noch fehlt, muß er „eingeweiht" werden in eine überpersönliche Welt- und Gottschau. Er muß sein kleines Ich in den Tod geben und in einem neuen Bewußtsein mit dem All-Ich eins werden. Darum ist die „Taufe", die Initiation, zunächst ein Sterben (Untertauchen), hernach ein Auferstehen (Auftauchen) als ein neuer, weltüberlegener Mensch, der Höhenblick über die Niederungen des irdischen Schicksals gewinnt und als „Gott" – nicht Weltgott, sondern als gottbewußte mit dem ewigen Gang der Welt einsgewordene gänzlich verwandelte Gestalt durch das Leben schreitet.
Aber noch eine Erkenntnis bringt ihm diese neue Schau: indem er eins ist mit Osiris, Mithras, Hermes, Christos, indem er durch die Einweihung emporgehoben ist in deren Höhenbewußtsein (Auferstehung aus dem Banne des Todes), aus der bloßen Ichheit und deren Vergänglichkeit zur Wiedergeburt in gotthaftem Sein, d. h. in Weltüberlegenheit und Weltewigkeit, lebt er auch schon unendliches, ewiges Leben. Nicht daß sein Ich nun unsterblich geworden wäre – das hat er ja in der Taufe abgelegt, begraben – nein, er *ist* nun Osiris, ist Christos, ist Gott oder Sohn, in dem der „Vater" sichtbar erscheint. Er lebt nun in seiner irdischen Wirklichkeit schon ewiges Leben und geht nach seinem Tode ein in die ewigen Lichtelemente, wie es der Inder schon im „Götterweg" symbolisch dargestellt hatte.

Der scheinbare Dualismus der Gnosis

Der Gegensatz zwischen oberer Lichtwelt und unterer Dunkelwelt mit der dazwischen in Spannung liegenden menschlichen Sehnsuchtswelt hat in der späten Antike, wo die mythische Allgöttlichkeit unter dem Einfluß eines deutlicher ins Bewußtsein getretenen sittlichen Werturteils zu einem religiös-moralischen Dualismus sich gewandelt hatte, einen Daseinspessimismus erzeugt, der insbesondere in Iran seine frühesten Wurzeln hatte. Die Urpolarität von Lichtwelt und Dunkelwelt, die mythische Vorstellung des Aufsteigens der Seelen zu der oberen Lichtwelt ist zum Gegensatz von Gut und Böse und zur Erlösungssehnsucht aus einer belasteten („erbsündigen") Welt geworden. Noch in Iran war diese Spannung kosmisch gelöst gedacht durch einen endlichen Sieg des guten Gottes über den Gegengott. Diese eschatologische Vorstellung bleibt auch später bestehen und ragt in das Christentum herein als Wiederkunftsidee und Weltgericht. Außerdem aber verdichtete sich – wohl unter der Mitwirkung eines ausgeprägteren Individualismus – der persönliche Erlösungsgedanke.
So wird aus der ursprünglichen polaren und schicksalhaft verbundenen Einheit von oben und unten im kosmischen Kreislauf ein Jenseits oben, ein Diesseits unten. Die Polarität von Mutterschoßwelt unten und königlich-göttlicher Herrschaft oben wurde zur Welt des Todes unten und des Lebens oben. Diese Dualitäten wurden noch durchkreuzt von einem gefährlichen Wandel des menschlichen Verhältnisses zum Leben. Das erhellte Ichbewußtsein verlor die Allverbundenheit des Einzelseins und die naturhafte Wesensethik aus dem Auge und sah nun alles durch die Brille des Ich. Das Ich erlebte und fürchtete seinen leiblichen Tod und suchte seine Ichheit zu verewigen. Es erlebte sein Versagen gegen bestimmte ethische Forderungen und suchte nach Vergebung und Entlastung. Die Hoffnung auf individuelle Unsterblichkeit und Erlösung bestimmte das religiöse Erleben.
Diese einseitige Ethisierung des Lebens geschah besonders in Iran mit der zarathustrischen Reform, in Indien mit der Wiederverkörperungslehre auf Grund der moralisch gedeuteten Wirkung der Karmanlehre, in der jüdischen Religion mit der mosaischen und Esra-Reform. Zu gleicher Zeit waren die Griechen noch lange auf das

Schöne in erster Linie gerichtet und heiligten die Wesensethik noch in ihren „unmoralischen“ Göttern. Die letzte Steigerung erfuhr diese Einseitigkeit in der unwürdigen und unschönen Deutung des ewigen Werdecharakters, der ewigen „Unvollkommenheit“ des Lebens als „Erbsünde“, wie sie von nun an das Christentum bestimmte. Keine andere Religion kennt diese Entwertung des Lebens. Die ichgeblendete Lebensschau setzte zugleich an die Stelle der ewigen Lichtnatur des Menschen (Geburt als Lichtkind, Leben als Licht, Freude und Schönheit als das strahlende Zeugnis ursprünglicher und wiedererkannter Gottwesenheit des Menschen, Sterben als Heimkehr zu dem All-Licht aus der individuellen Vereinzelung) die persönliche Unsterblichkeit in einem nicht mehr wirklichen Lichthimmel, einem jenseitigen, illusionistischen Seligkeitshimmel. Damit waren alle Trennungen vollzogen: der jenseitige Gott von der diesseitigen Welt als bloßer ohnmächtiger Schöpfung, der jenseitige Himmel von dem Ewigkeitscharakter des wirklichen zeitlichen Lebens, das göttlich Gute vom teuflisch Bösen, der vollkommene Gott vom sündigen Menschen, die geistige Seele vom stofflichen Leibe, das Übernatürliche vom Natürlichen, der Geist von der Materie. Die Lichtwelt als polare Einheit des Weltschicksals von Herrschaft und Schönheit oben, von Passionsweg und Hinuntersterben in die Dunkelwelt unten, die Erlösung aus vorübergehender Tragik und Not und „Gefangenschaft“ zu neuer oder Wieder-Geburt mit hohem Siegesglauben, die Allgöttlichkeit der Natur bis zu Quelle, Schilfrohr und den niedersten Tieren: das alles war verloren, verdorben, zerstört, ein Haufen von Objekten, eine Vielheit von begehrten oder verabscheuten Dingen, eine entgötterte, versündete, tote Welt.

Das Ich herrschte mit seinen religiös verbrämten Unsterblichkeitswünschen auf der einen, seinen wirtschaftlichen und politischen Machtwünschen auf der anderen Seite. Der Mensch wollte und durfte die Erde ausbeuten, die Natur nach Belieben vernichten und hoffte doch nach seinem Tode in den Himmel zu kommen. Zugleich aber bannte man den Menschen neben dieser Scheinfreiheit unter den Willen eines Weltgottes und erzog ihn so zur grundsätzlichen Unfreiheit, zu Gebotegehorsam und zur Furcht vor Höllenstrafen. Schon in der späten Antike begann die Angst ihre Weltherrschaft anzutreten.

Die Seele war einst die eingeblasene und wiederausgehauchte Lebenskraft, der „göttliche Odem", sie fuhr als ätherische Lichtwesenheit empor zu den Sternen, zur Sonne, um dort mit dem All-Licht, mit Brahman, Osiris, Hermes, Zeus, Ahura, Odin wieder vereint zu werden. Jetzt aber war *sie* das eigentliche Ichwesen, steckte als gefangen, eingekerkert im Leibe, verließ ihn befreit im Tode und stieg dann als Dauer-Ich zu ewiger Seligkeit oder zur ewigen Verdammnis in die himmlische oder höllische Jenseitswelt und das nicht erst im Christentum. Nur der alte Mythos vom Gottessohn, der durch die Unterwelt dringt und die gefangene Lichtmacht befreit, ist recht nebensächlich als Höllenfahrt im protestantischen Dogma und als Fegefeuerlehre noch im Katholizismus erhalten.
Bald, insbesondere von Griechenland her, kam zum moralischen noch der philosophische Dualismus von Geist und Materie, von Idee und Erscheinung. Die Materie wird bei Plato das Mè on, das Nicht-seiende, die Wirklichkeit so zum Schein. Sofern die Materie mit dem Bösen gleichgesetzt wird, ist die Grundverdorbenheit der Natur schon vorgebildet, wenn auch der Grieche noch bis in den Neuplatonismus die Schönheit der Welt anerkannte und von ihr ergriffen war.
Im Prinzip ist der Vorgang überall derselbe: die Entartung der Polarität zur Dualität, die Zerschlagung der in sich lebendig zerspannten Einheit zu getrennten Vielheiten. Der „Schleier der Maya" legte sich nun der Menschheit ganz vor die Augen. Der „Sündenfall" der rationalen Vergegenständlichung der Welt und ihrer lebendigen Erscheinungen in eine Vielheit, die Vergegenständlichung des eigenen Seins zu einer gottfernen Ichheit, die Vergegenständlichung der Götter und des Weltgottes zum Monotheos als Willensherrn über alles: das ist von nun an der Charakter von Weltanschauung und Religion. Alles Mythische mußte sterben, die Welt wurde erschreckend objektiv, gottleer, fremd, machtverseucht.
Schillers Klage in der Nänie geht nicht nur auf das Schöne als Idee und Erlebnis, sondern nicht anders in der Dichtung „Die Götter Griechenlands" auf den ganzen Zustand der Welt von der Wende der Zeit an bis heute, und Hölderlins Klage im Hyperion klingt laut und hart im gleichen Ton:

„Auch das Schöne muß sterben, das Götter und Menschen bezwinget,

Nicht die eherne Brust rührt es des stygischen Zeus.
Einmal nur erweichte die Liebe den Schattenbeherrscher,
Und an der Schwelle noch, streng, rief er zurück sein Geschenk.
Siehe! Da weinen die Götter, es weinen die Göttinnen alle.
Daß das Schöne vergeht, daß das Vollkommene stirbt ..."

Was Schiller unter dem Vollkommenen versteht, sagt er in zwei Distichen:

„Wahrem Eifer genügt, daß das Vorhandne vollkommen sei;
der falsche will stets, daß das Vollkommene s e i."

Und:

„Keiner sei gleich dem andern, doch gleich sei jeder dem Höchsten!
Wie das zu machen? Es sei jeder vollendet in sich."

Die Fremdheit dieser zerschlagenen, versündeten, materialisierten Welt empfand die Antike stark in ihrer Erlösungssehnsucht, in ihrem Diesseitspessimismus. So paarte sich die „Gnosis", d. h. die Erkenntnis der Lichtnatur und Gottwesenheit des Menschen als Erbe der untergehenden mythischen Zeit mit dem Pessimismus einer dunklen Welt der bösen Materie und der Gefangenschaft der Seele als die Wirkung des „Sündenfalls" in die Ratio.
Dieser Doppelcharakter der gnostischen Bewegungen muß im Auge behalten werden neben ihrem immer noch stark mythischen Grundton und oft übersteigerten Reichtum an Bildern und Symbolen. Reiner haben sich die Mysterienkulte gehalten. Aber auch in sie ist der individualistische Unsterblichkeitswunsch schon eingedrungen. Die Grenze zwischen Ewigkeitsbewußtsein und persönlicher Unsterblichkeit ist nicht immer deutlich zu erkennen.
Über die Scheidung und Abgrenzung der verschiedenen gnostischen Sekten läßt sich kaum ein sicheres Bild gewinnen. Die Gesamtbewegung erstreckt sich über mindestens 4 Jahrhunderte, wenn man davon absieht, daß Reste einzelner Gruppen sich noch bis ins Mittelalter hinein, ja bis in die Gegenwart gehalten haben. Es ist auch nicht zu bestreiten, daß gnostische Gemeinden schon vorchristlich bestanden haben. Es ist ja aus allem Bisherigen schon deutlich geworden, daß die Quellen der Gnosis in Griechenland, Persien, Ägypten, Syrien, Judäa, kurz in ganz Vorderasien zu suchen sind

und darum sowohl iranische, als griechische, ägyptische und jüdische Elemente enthalten. Man kann darnach auch eine heidnische und eine christliche Gnosis unterscheiden.
Diejenigen Systeme, die sich am weitesten verbreitet haben, sind die Manichäer und die Marcioniten, jene vorwiegend iranisch, diese dem paulinischen Christentum sehr nahe stehend, zugleich aber neben dem Mithraskult sein schärfster Konkurrent. In Hinsicht auf die Entstehung des Christentums selbst sind von besonderer Bedeutung die Mandäer, die wir schon kennengelernt haben. Sie sind nach der einen Seite den Manichäern, nach der andern dem johanneischen Christentum nächstverwandt.
In das Christentum unmittelbar hereinragend ist die Gnosis im 4. Evangelium. Darüber werden wir noch Näheres hören. Die Blütezeit der Gnosis ist das 2. Jahrhundert, also eben die Zeit, in welcher auch das Christentum begann in weiteren Kreisen sich durchzusetzen. Zum Johannes-Evangelium bemerkt Köhler, daß es nicht ohne Schwierigkeit in den Kanon hereingekommen sei.
Deutlich vorchristliche Systeme sind die Naassener und die Ophiten, das sind die Schlangenverehrer. Ihnen nahe standen die Pereaten und Sethianer. Ägyptische Systeme, die zur Zeit des Christentums bekannt waren und zu denen manche Forscher auch den Jesus in Beziehung setzten, sind z. B. die Therapeuten. Sie sind wie Essäer und Nazoräer auf Grund des gnostischen Dualismus-Polarismus stark auf Askese bedacht: Enthaltung von Fleisch, von berauschenden Getränken, von der Ehe, Pflege des Fastens, mönchische Weltabkehr. Andere ägyptische Systeme griechischen Ursprungs sind ebenfalls geistig bedeutend gewesen, so besonders die Hermetiker und die Poimandres-Gnosis. In ihnen findet der Osiris-Isis- und Serapiskult, verbunden mit griechischer Hermesmystik, seine Fortsetzung.
Andere Systeme sind von griechischer Philosophie (Platonismus) und orphischen Elementen beeinflußt (Seelenwanderung), so Basileides, Karpokrates und Valentin, alle drei geistvolle, gelehrte Philosophen, die zahlreiche Schriften und Bücher verfaßt haben. Leider hat die erstarkende Kirche alle Ketzerliteratur, deren sie habhaft werden konnte, vernichtet.
Aus der Apostelgeschichte ist Simon Magus bekannt, der wie Elxai und die Mandäer zu den unmittelbarsten Nachbarn des jungen

Christentums zählte. Auch die Namen Dositheos und Menander gehören in das jüdische, speziell ins samaritanische Gebiet.
Aus mehreren Quellen, die ich nachträglich noch überprüft habe, scheint hervorzugehen, daß Simon Magus zwar nicht der erste Gnostiker ist, daß er aber zum aufkeimenden Christentum in naher Beziehung stand („Bekehrung" durch Philippus, Apostelgeschichte 8, 9). Er wurde jedoch von der petrinischen Richtung des Urchristentums, schon von Petrus selbst, sodann mit Eifer von den bedeutenden Vätern der dogmatischen Kirche (Irenäus und Hippolytos) bekämpft. Alle üblen Nachreden wurden ihm angehängt. Er galt für diese Richtung als der Urheber der verhaßten gnostischen Irrlehre. Eine gerechte und sachliche Darstellung seiner Bedeutung und Lehre geben Nigg (das Buch der Ketzer), Wolfgang Schultz (Dokumente der Gnosis), Mead (Fragmente eines verschollenen Glaubens) und neuerdings Hans Leisegang (Gnosis S. 60 ff.). Schultz und Nigg sagen, daß man ihn zum „Prügelknaben für alles machte, was man nicht unter seinem wahren Namen anzugreifen vermochte". Nigg sagt von ihm, daß er als erster Mensch das Christentum mit der griechischen Philosophie in Zusammenhang bringen wollte" und erklärt grundsätzlich, daß „das magische Weltgefühl der rationalen Interpretation unzugänglich bleibe".
Den wahren Inhalt der simonianischen Gnosis stellen Mead, Schultz und Leisegang dar. Es geht nicht um eine Trinität im Sinne von Eisler und des Dogmas, sondern zunächst um die Polarität (nicht Dualität) männlich-weiblich als „Große Macht" (Lichtmacht, Weltgeist) oben und „Gedanke" (das Denken als ein Denken der Weltmacht in ihren Erscheinungen im Menschen: „*Es* denkt" bei Hegel). Wie auch Meister Eckhart „Sein und Denken eins" in Lateinisches Werk IV 268 ff.), Empfängnis (Erde unten), die wie in Persien in einer zeitlichen Dreifolge der „Gesandten" in Erscheinung tritt: Vergangenheit (der mannweibliche Ewige „stand"), Gegenwart (er „steht") und Zukunft (er „wird stehen"). Diese Polarität und Dreiheit ist iranischen Ursprungs und läßt sich sowohl in der Bhagavad-Gita als bei den Mandäern nachweisen (Reitzenstein, Iranisches Mysterium S. 242 ff.). Sie ist kosmischen Ursprungs wie die drei Schritte Vishnus und die Mannweiblichkeit des Mondes. Daß die zeitliche Dreiheit die Einheit dieses Ewigen in seiner Erscheinung meint, lassen die von Hippolytos überlieferten Gebetsworte erken-

nen: „Ich und Du, wir sind eins; vor mir bist Du, nach Dir bin ich“ (Schultz S. 135). Die Große Macht entspricht dem Großen Leben der Mandäer. „Macht und Gedanke, männlich und weiblich, sind einander gleich, da sie eins sind“ (Mead S. 144). Die Verleumdungen des Simon haben ihren stärksten Ausdruck gefunden in der Mißdeutung des Helena-Mythos als einer Beziehung Simons zu der „Hetäre“ Helena, die auch als Luna bezeichnet wurde (Bousset, Gnosis, S. 78 und 81). Sie ist Mondgöttin und als solche identisch mit Sophia, Isis, Aphrodite,Artemis und den göttlichen Muttergestalten. Ihre „Hingabe“ ist das Einswerden des Lichten, des Göttlichen mit dem Menschlichen, dem Irdischen, ursprünglich, wie alle Mythen von gefangenen Jungfrauen (im Märchen die dienende Königstochter), ein mythisches Symbol der Verdunkelung des himmlischen Lichtes, insbesondere des Mondes in seinem Kreislauf durch die Unterwelt.

Nigg und Leisegang bestätigen auch die Nachfolge des Dositheos und nach ihm des Simon in der Leitung der Täufergemeinde nach der Enthauptung des Johannes. Wetter nennt Samarien „das Land der Gottessöhne und den Wirkungsbereich des Dositheos (= Nathanael), des Simon und vorübergehend auch des Jesus, der Johannes 8, 48 von den Juden geradezu als Samariter bezeichnet wird.

Die Gnosis des Simon ist noch am unmittelbarsten dem griechischen Geistbegriff (Leisegang 101) und dem persischen, iranischen Erleben (Reitzenstein) verwandt und damit dem indogermanischen. Sie vertritt darum auch am entschiedensten die Identitätsthese (wie die indische Upanishadphilosophie). Simon fühlt *sich selbst* als „die Große Kraft“, als „die höchste Gotteskraft“ (Leisegang 63), wie etwa Empedokles (84). Leisegang vergleicht ihn mit Paulus (Galiläer 2, 20), in dem Christus (d. h. die göttliche Wesenheit) so lebt, daß Paulus selbst zu ihm wird, „ein religiöses Gefühl, das dem Juden unverständlich war (Leisegang 101): „Der jüdische Geist wittert in Simon und Paulus seine gefährlichsten Gegner“ (Leisegang 86).

Auch „der uralte kosmische Mondmythos und die augenscheinliche Kreislaufvorstellung des alten Weltbildes ist in Simon noch am deutlichsten. Dieses zyklische Weltbild der Antike ist übrigens der ganzen Gnosis eigen. Aber schon der Schüler des Simon, Menandros, der nach Kreyenbühl der Verfasser des bei Luksor entdeckten

„Evangeliums der Wahrheit" sein soll, ist nach Leisegang „nicht mehr selbst die Verkörperung der Großen Kraft, sondern nur ihr „Gesandter" (Leisegang 105). Der johanneische Jesus dagegen ist sowohl der Gesandte als die sichtbare Erscheinung des mythischen Vaters (12, 45) und darnach mit ihm wesensidentisch (10,30), worauf ja auch Meister Eckhart mit aller Konsequenz aufbaut (in seiner Expositio). Eckhart betont darum auch wiederholt, daß der Sohn zwar ein ander*er* der Person nach, aber nicht ein ander*es* dem Wesen nach sei (S. 7 und mehrfach).

In ähnlichem Sinne unterscheidet sich später, sowohl im Osten (Indien) als im Abendland die strenge Identitätsmystik von der bloßen Gefühlsmystik, in der der Mystiker sich von seinem Gott noch deutlicher (existentiell) unterscheidet als in der Identitätsmystik. In dieser beruht die Identität auf einer Erkenntnis der existentiell ursprünglichen (apriorischen) Herkunft aus dem Einen Wirk- und Wurzelgrund alles Seienden aus dem Einen Sein, was Meister Eckhart (mit Hegel u. a.) so formuliert, daß Gott intellectus und esse (Denken und Sein) in Einem sei (Lateinische Werke IV, S. 268 f.). Jene aber, die Gefühlsmystik, bedarf der Versenkung, Meditation, Übung als Weg zur Eins*werdung*, statt bloßer Erkenntnis (Gnosis) einer primären Tatsache, zu der natürlich die wertschöpferische Verantwortung organisch gehört.

Das erscheint schon bei Plotin, ist jedoch auch in Indien zu beobachten im Vergleich der reinen Identitätsmystik in den Upanishaden mit der Bhaktimystik in der Bhagavadgita und dem Bhagavatam (Heiler 387 ff.). Der gleiche Unterschied erscheint wieder im späten Manichäismus gegen die Meinung von Augustin nach seinem Ausscheiden aus der Gemeinschaft der Manichäer: „Es war die substantielle Gleichheit der menschlichen Seele mit Gott, gegen die sich Augustin, nachdem er christlich geworden, am heftigsten wandte" (Heiler 444).

Der Zenbuddhismus im Osten (besonders Japan) ist noch reine Identitätsmystik (Heiler 344). Desgleichen Suzuki: „Die große Befreiung" (11 und 16), mit gleicher Eindeutigkeit der indische Weise Maharshi in Zimmer, „Leben und Lehre usw". Auch in der Gegenwart steht sich in ähnlicher Weise gegenüber die esoterische Deutung der Eucharistie als die „consubstantiatio" des Menschen und der ganzen Welt mit der Substanz des göttlichen Geistes und

das exoterische dogmatische Verständnis des Menschseins und Weltseins im Bekenntnis der Volksmasse. Bekanntlich ist ja auch Meister Eckhart gerade in Bezug auf die Identitätsmystik in den Sätzen 9, 10, 12, 13, 24 der päpstlichen Bannbulle Johannes XXII. verurteilt worden. Die ganze Gegenwart ist noch von dieser Differenz des ursprünglichen existentiellen Selbstgottartigseins und der gefühlsmäßigen Liebesmystik des Eins*werdens* erfüllt, die auch die Deutung der Mystik des Meister Eckhart durch Friedrich Heer durchtönt. Diese existentielle Mystik war immer dem engen Kreis der Eingeweihten und einer bestimmten religiösen Veranlagung (homo religiosus) vorbehalten. Popularisierungsbestrebungen haben immer den Widerstand der Orthodoxie gefunden: Ketzerbekämpfung in mittelalterlichen und Gegenwartsformen. So blieb der „Glaube" an den fernen Gott und die kirchlichen Kultformen bestehen.
Das Schwanken zwischen unistischer Identitätsmystik und dualistischer Gefühlsmystik ist in der Natur des Menschen begründet. Er ist individualisierte Form des Allseins und empfindet sich demnach als Subjekt, zu dessen Wesen es gehört, andere Subjekte, d. h. alles außer seiner Subjektheit oder Personheit (Ichheit) Wahrgenommene als Objekt zu erleben, aber doch so, daß er das Bedürfnis empfindet in allem Objektsein das Subjekthafte zu ahnen. Der Ausdruck davon ist die Du-Anrede, die sich nun auf alle beliebigen Dinge, Naturgegenstände, Leben, Schicksal und nicht zuletzt auf das religiöse Allsymbol Gott erstreckt: Das Kind zu seinem Spielzeug, der Bauer zu seinen Tieren, der Dichter zu Heimat und Landschaft, zu Baum und Himmel, zu Tal und Berg, zu Leben und Schicksal, warum nicht auch zum Gottheitscharakter der Allnatur: „Heilige Natur, du bist dieselbe in und außer mir . . ." (Hölderlin). Der naive Mensch vermag keinen Unterschied zu machen zwischen mythisch-symbolischer und real-rationaler Personifizierung. Gegen diese „Hypostasierungen" haben Klages und Kolbenheyer philosophisch, die Mystik religiös Stellung bezogen. Aber in der Mystik wird diese Grenze schwebend, wie oben in Hinsicht auf Identitäts- und Gefühlsmystik ausgeführt. Erst der philosophisch tiefer und schärfer denkende Mensch fragt sich, was denn unter einem real persönlichen Gott vorzustellen sei, und wird dann, wenn die Frage nicht beantwortbar ist, zum Ungläubigen. Dem

klar Denkenden aber, wie etwa Meister Eckhart, widerfährt dann der Vorwurf des Intellektualismus, wie z. B. von seiten Friedrich Heers in seinem Eckhartbüchlein. Auch mir ist der gleiche Vorwurf begegnet.
Ein ebenso schwankendes Begriffspaar ist Polarität und Dualität. Was rhythmisch oder feldartig in einander übergeht wie Licht und Finsternis, magnetische oder elektrische Pole, Geschlechtsdimorphismus (männlich-weiblich), Sein und Seiendes (Allheit und Einzelheit) – was wesenhaft identisch ist – Ich und Du, Subjekt und Objekt, Individuum und Gemeinschaft, das alles kann nach dem Vorgang der Physik als Polarität bestimmt werden. Wo aber die Begriffsinhalte eine gewisse Selbständigkeit erlangen: Gute und böse Macht, diesseitige und jenseitige Welt, Gotteswille und Menschenwille je als „Individuum" gedacht (der „gedachte Gott" Meister Eckharts), da liegt unzweifelhaft eine Dualität vor, weil da die Einheit des Seins nicht mehr anerkannt wird, die für den Mystiker Eckhart das entscheidende Kriterium ist. So ist es zu erklären, daß in Gnosis und Christentum die ursprüngliche Polarität von Licht und Dunkel, Himmel und Erde (als männlich und weiblich), Oberwelt und Unterwelt, Wissen und Nichtwissen zu einer Dualität von „dieser Welt" (outos kosmos) und jener Welt (göttlicher Lichtwelt) geworden ist.
Es mögen nun noch einige Sätze aus Leisegang („Gnosis") über das Wesen der Simonischen Gnosis hier Platz finden (nach Hippolyt): „Simon lehrt (S. 67), daß es eine unbegrenzte Kraft (Dynamis) gebe, und nennt sie den Ursprung des Alls, indem er folgendes spricht: „Diese Schrift einer Verkündigung einer Stimme und eines Namens stammt aus dem Ratschluß der großen, der unbegrenzten Kraft. Deshalb soll sie versiegelt sein, verborgen, verhüllt, niedergelegt in der Behausung, wo die Wurzel des Alls gegründet ist. Die Behausung aber, sagt er, sei dieser unser aus Blut gezeugter Mensch, und es wohne in ihm die unbegrenzte Kraft, die er die Wurzel des Alls nennt, ein Ausdruck, der von Empedokles stammt. Der Vater, eine mannweibliche Kraft, und der Gedanke, die aus ihm herausgetretene Erscheinung, *sind eins* (vgl. oben: ES denkt im Menschen). „In nichts ist die Kraft vom Gedanken unterschieden" (Identitätsthese) (86). Simon „ist die Inkarnation des heiligen Geistes und der Gotteskraft selbst (83). Celsus führt viele von der

Art des Empedokles und des Simon an, die sagen: Ich bin Gott oder Gottes Sohn oder der göttliche Geist" (85). Diese Identität ist also allgemeingültig für alle, die zur Wahrheit durchgedrungen sind. Leisegang weist auf dieselbe Erkenntnis hin bei Jesus z. B. 8, 42ff. und 10, 30ff., wo Jesus beidemal seinen Gott als seinen Vater den Juden vorhält, die seine „Sprache", d. h. seine vom Grunde her verschiedene Gottesvorstellung nicht verstehen (8, 43). Der Gott der Juden ist nicht derselbe wie der des Gnostikers Jesus, nicht der ferne Überweltgott Jehova, der nun nach der Deutung der Christen in gemildertem Wesen als gütiger, lieber Vater erschiene. Der Unterschied ist unüberbrückbar.
An derselben Stelle (8, 48) wird der Jesus von den Juden als Samariter bezeichnet, was ja auch Simon und Dositheos-Nathanael waren. Leisegang macht nun auch auf den Unterschied des Juden Philo und des Gnostikers Simon aufmerksam, daß jüdische und griechische Gnosis sich darin unterscheiden, daß Jahwe und der Kosmos bzw. der Mensch getrennt sind (Jahwe als der gute Gott und Weltschöpfer), daß Simon aber selbst die Große Kraft, d. h. mit der Gotteskraft identisch ist (86 f.).
Das gnostische System des Simon ist nach Leisegang (88) der „Ausgangspunkt für die meisten gnostischen Sekten zur Zeit der Entstehung des Christentums ... und älter als das christliche Evangelium selbst ... Die große Dynamis ist der Ursprung des Alls, ist Gott, der Logos, das Feuer ... das Pneuma als Weltordner ebenso wie als Geistkraft im Menschen. Die Dynamis ist in ihren einzelnen Erscheinungsarten Blut, Milch und Samen, sich selbst zeugend, sich selbst suchend, sich selbst findend, Mutter, Vater, Bruder, Schwester, Gatte, Tochter, Sohn, Mutter-Vater, alles zugleich, sie ist Eins, Wurzel des Alls, und schließlich auch Simon selbst (Apostelgeschichte 8, 10).
So nahe Simon dem Griechentum steht, so will er doch den platonischen Dualismus von Geist und Materie überwinden. „Er zwingt Geist und Körper zu einer Einheit zusammen" (96). „Aus Einem geht Alles hervor, und Alles löst sich wieder in das Eine auf." Das ist der kosmische Kreislauf, der sich auch innerhalb der Großen Kraft vollzieht, die sich entfaltet, indem sie sich mit sich selbst entzweit und sich selbst wieder in ihrem ursprünglichen Wesen herstellt, indem sie die aus ihr entsprungenen Gegensätze aufhebt"

(98). Leisegang erinnert dann an die Dialektik Hegels, zwischen Endlich und Unendlich, menschlich und göttlich, die Hegel als „Aufgehobensein" und „Erlösung" bezeichnet (Werke XVI). Der Logos Heraklits und die Dynamis Simons entsprechen einander. (Fragment 50, 88, 90).

Kaum je ist in der Geschichte von Religion und Philosophie so klar und folgerichtig die letzte Wahrheit, das letzte Mysterium der Identitätsmystik dargestellt und durchgeführt worden wie bei Simon Magus und Meister Eckhart. Die nachfolgenden Gnostiker sind mit der Angleichung an das Christentum, das neben der Gnosis aufsteigend herlief, aus der Identität (dem Unismus), dem Wissen um das Selbstsein der Dynamis herausgefallen in die Dualität und damit aus der Urtatsache des All-Einsseins zu einer dogmatischen Zweiheit oder dualistischen Gefühlsmystik.

Es liegt hier keineswegs eine überholte Anschauung der Antike vor, sondern, wie ich immer wieder betone, eine unbestreitbare Grundwahrheit(die den Charakter eines Axioms hat), die also im religiösen Sinne als „ewige Wahrheit" zu gelten hat, die übergeschichtlich ist auch in ihren Symbolworten Gott, Christus (wofür Simon auch Zeus sagen kann) (87). Sie gilt heute wie im Altertum und hat deutlich indogermanischen Ursprung: Indien, Iran, Griechenland und die ganze hellenistische Welt bis nach Ägypten herein (Hermesmysterien, Poimandres, mit denen die Isismysterien verwandt sind).

Es versteht sich leicht, daß das Wesen der Gnosis in einem deutlichen Gegensatz zum Werden des dogmatischen Christentums steht und, was den Herzpunkt aller Gnosis deutlich erkennen läßt, die Gottwerdung des Menschen ablehnen muß. Köhler teilt folgendes gnostische Gebet mit: „Wir danken Dir, Höchster, daß wir durch Deine Gnade dies Licht der Gnosis empfangen haben, erlöst durch Dich freuen wir uns, daß Du Dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß Du uns in unserem irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch Deinen Anblick; nur eine Bitte haben wir, laß uns bewahrt bleiben in Deiner Gnosis und dieses neuen Lebens uns nicht verlustig gehen!"

Der „Höchste" ist das ewige göttliche Licht, das für den Menschen zum Licht der Gnosis wird. Der Unterschied zwischen Wissenden (Erkennenden) und Nichtwissenden (Nichtgnostikern) ist uralt

indisch und spinnt sich fort durch alle Mysterienkulte und wird ewig bleiben. Denn ewig werden die Sehenden von der Masse der Blinden sich scheiden.
Der Vorwurf der „Vergottung" (von Mensch und Natur), der Gotteslästerung, der ungeheuerlichen Anmaßung kann nur vom dogmatischen, gegenständlichen, spätjüdischen Jehova-Gott aus erhoben werden, dem alle diejenigen bewußt oder unbewußt noch anhängen, die nicht erkannt haben, wie Meister Eckhart es in seiner gesamten Mystik eindeutig als grundlegende Voraussetzung durchgeführt hat, daß nichts irgendwo anders herkommen, eine andere Existenzgrundlage behaupten kann, als die aus dem all-einen Sein, außer dem nichts ist, und das die religiöse Sprache als Gott, göttlich, deiformis bezeichnet, fern von aller Gegenständlichkeit, denn dieser „Gott", diese deiformitas ist kein „Ding", sondern das „reine Nichts", wie andererseits auch alles gottförmige Einzelsein nichts für sich ist (die „Kreatur das reine Nichts"), dafür aber in Gott oder aus Gott unzweifelhaft *„Gott ist"* (Lateinische Werke IV 3, 28, 268), weil Gott wie Leben oder Natur in allem Einzelnen *ganz* ist, *nicht teilbar.* Gott *ist* (als das all-eine Sein), aber er *existiert nicht* (als „Ding"). In diesem Sinne ist die Identität des *Wesens* (nicht der Machtgröße) ein unerschütterliches Grundbekenntnis des folgerichtig gnostisch und mystisch denkenden und erlebenden Menschen, der dann sagen kann: *„Ich bin* (ego eimi) der Weg und die Wahrheit und das Leben."

Die Mandäer

Daß das mandäische System kosmisch-polaristisch ist wie alle Gnosis, bezeugt den iranischen Ursprung und Charakter als ausgesprochene Lichtreligion. In den meisten gnostischen Systemen, besonders in den späteren und ausgebauteren steht an der Spitze eine Dreiheit mit verschiedenen Bezeichnungen, die in ihrer ursprünglichsten Form die übertragene Familiendreiheit Vater, Mutter, Sohn ausdrücken. Der Vater ist Urvater, Licht, Höchster, Lichtkönig, Urmensch (Protanthropos), Autogenès (sich selbst gebärend). Die Mut-

ter ist Jungfrau Ennoia (heiliger Geist), Wahrheit, Liebe. Der Sohn ist der göttliche Anthropos oder auch Urmensch, an dessen Stelle dann Christos tritt. Der Urmensch erscheint also in gewissem Sinne doppelt, an erster und an dritter Stelle in mythischer Einheit von Vater und Sohn.

Auch die weibliche Potenz steht sowohl an zweiter Stelle als auch an dritter, wo sie eben noch nicht erwähnt wurde. Der Sohn (Anthropos, Logos, Christos, Adamas, Soter, d. h. Urmensch, Erlöser) wird in einigen Systemen zu einer Doppelrolle, als Christos und seine Schwester Sophia (Weisheit). Es tritt das uralte mythische und Märchenmotiv in Erscheinung: Die in die Materie, die Dunkelwelt (versunkene Lichtjungfrau) wird von ihrem Bruder, dem Christos (Anthropos), dem Lichthelden als Erlöser befreit. Hinter diesem Motiv, wie auch hinter dem Paar Vater und Mutter, steht die ursprüngliche Mannweiblichkeit des Mondes. Das Doppelwesen erscheint nun entweder als Brüder, Zwillinge, in der Regel verschieden oder gemäß der Polarität Licht-Dunkel ausdrücklich gegensätzlich geartet, oder als ein männlich-weibliches Paar. An einigen Stellen spielt auch das Doppelverhältnis von Sonne und Mond herein, die im hieros gamos, der heiligen Hochzeit, sich treffen und den Gottes-Sohn zeugen.

Diese durcheinandergreifenden Beziehungen geben zugleich auch die Erklärung für die sehr alte, der Einehe noch nicht fest unterworfene Verbindung von Vater und Tochter, von Bruder und Schwester sowie für die mythische Erscheinung, daß die weibliche Partnerin des Gottes zugleich Mutter und Tochter, das männliche Wesen als die Gleichheit von Vater und Sohn erscheint. Die Gezeugten, ob Sohn oder Tochter, sind ja ebenso wie die Erzeuger, dieselben Himmelskörper, entweder der männlich-weibliche Mond oder Sonne und Mond, im vorderen Orient der Sterne (Istar). So ist auch der Vater und der Sohn kosmisch dasselbe himmlische Licht.

Noch der Gründer des Hahnschen Pietismus, Johann Michael Hahn, war mit Jakob Böhme vertraut und kannte offenbar das Mysterium der Mannweiblichkeit, über das Ernst Benz in seinem Buch über Böhme ausführlich schreibt. In Böhmes religiöse Welt gehörte auch noch die Sophia als himmlische Weisheit, als Selbstoffenbarung Gottes, als Offenbarerin des Lebens (S. 21 ff.). Desgleichen hat der andere schwäbische Pietist, der Pfarrer Philipp Matthäus Hahn,

zugleich hervorragender Mathematiker, Uhrenbauer, Erfinder von Feinwaagen, Rechenmaschinen u. a. ebenfalls mit Jakob Böhme, mit Bengel und Oetinger bekannt, „Christus als den mannweiblichen Erstgeborenen aller Kreaturen bezeichnet“ (Missenharter, Schwäbische Essays, S. 34). Das ist noch der Urmythos vom indischen Purusha oder Anthropos in Iran und den entsprechenden Gestalten der Gnosis. Das Wissen um diese mythisch-mystischen Überlieferungen aus Jahrtausenden hat sich fortgepflanzt und erhalten über die Albigenser u. ä. Bewegungen, über Böhme, Oetinger, Franz von Baader (vgl. darüber das Buch von Ernst Benz) und den schwäbischen Pietismus. Noch mein Vater, der auch dem Pietismus zugehörte, hat mir das Geheimnis der Mannweiblichkeit anvertraut.
Noch ist dazu zu beachten, daß die weibliche Gestalt der Dreiheit, wie aus den genannten Namen der „Mutter“ zu ersehen ist, nicht nur im semitischen Gebiet, sondern wohl auch schon in Iran zum „heiligen Geist“ wurde, dem vielleicht der zarathustrische Vohu mano verglichen werden kann, wie auch in Indien die weiblichen Gestalten die innere Macht der männlichen Gottesgestalten bedeuteten (nach R. Otto, Gottheit usw. S. 80).
Die Bezeichnung der 1. und 3. Gestalt (Vater und Sohn) als Urmensch kann ebenso wie die weiblichen Gestalten nur vom Mond als dem ersten Menschen abgeleitet werden, der in anderer Deutung als mann-weibliches Doppelwesen auch das erste Menschenpaar ist. Es muß jedenfalls im Auge behalten werden, daß der ursprüngliche Mythos nur die Zweiheit (Lichtwelt und Dunkelwelt) kennt, daß aber schon frühzeitig eine Mittelgestalt auftrat, die nun als „Erlöser“ zwischen die obere Lichtwelt und die untere Dunkelwelt (oder Materie) tritt. Die babylonischen Planetengötter wurden unter persischem Einfluß abgelehnt und dämonisiert, so besonders von den Mandäern, die anfänglich noch allerlei babylonischen Einschlag zeigen, in der späteren Form aber deutlich iranisch beeinflußt sind.
Die Doppelwelt des zarathustrischen Iran: Ahura-Mazda und Angro-Mainyu (oder Ormuzd, richtiger Ormazd, und Ahriman) ist bei den Mandäern wieder zu finden als der hohe Lichtkönig Manda d’Haijê mit seinem Sohne Hibil Ziwa (in älteren mandäischen Überlieferungen sind die beiden eine Gestalt) auf der einen, dem dunklen Ur, verbündet mit der Ruha, unter welcher sich die baby-

lonische Istar verbirgt, auf der andern Seite. Manda d'Haijê nimmt den Kampf mit Ur (Ahriman) und Ruha auf und fesselt den Ur. Es ist der bekannte Kampf der Lichtmacht gegen die Dunkelmacht, der von Indien (Indra) und Iran (Thraetona) bis zum germanischen Norden (Thor, Sigurd) mythisch behandelt ist, in vielen Märchen erscheint und mit der Höllenfahrt Christi auch ins Christentum eingedrungen ist.

Auch die Reich-Gottes-Erwartung zur Zeit Jesu und des Jesus selbst ist ursprünglich der Mythos vom Wiedererscheinen des Lichtes bzw. des mythischen Lichthelden oder Gottessohnes, der in der späten Antike als „historisch" kommend erwartet wird, so wie noch heute im Christentum die Wiederkunft Christi und die ganze Apokalypse, die, wie Otto Sigfried Reuter (Das Rätsel der Edda I 130) gezeigt hat, nur eine verwirrte und phantastische Ausmalung alter iranischer Mythen ist. Der „Sohn" Gottes stellt ja doch eigentlich nur die Beziehung des Gottes, d. h. des ewigen Seins und Geschehens, zum Menschen dar. Der Gott, die Gottheit, das Göttliche, „kommt" auf die Erde, zum Menschen, „wird" Mensch, „richtet" über den Menschen als dessen Gewissen, und ist so die *innere Wesenheit des Menschen:* Identitätsthese.
Auch andere iranische Bilder sind in den Mandaismus aufgenommen, so der Aufstieg der Seele zur himmlischen Lichtwelt (das christliche „In-den-Himmel-Kommen"), der Eingang zu dieser Welt über die Brücke Çinvat, die in der aufsteigenden Sichel am abendlichen Himmel sichtbar ist. Sie ist als beginnende Lichtzunahme der Weg zum himmlischen Paradies des Voll-Lichtes.
Bousset vergleicht (S. 41) den Kampf des Manda gegen Ur mit dem Sieg Freduns über den Drachen Azi-Dahak, der im Indra-, Herakles-, Thor- und Sigfrid-Mythos in gleicher Weise erscheint. Alle Drachenkämpfe gehören hierher (vgl. Ernst Siecke, Drachenkämpfe, Mythische Bibliothek I, 1, und Bernh. Schweitzer, Herakles).
Die Mandäer sind ebenso juden- wie christenfeindlich wie Marcion und die meisten Gnostiker, da ihnen das Christentum als jüdische Sekte erscheint: „Alle Völker und Pforten der Finsternis sind vom Judentum ausgegangen." Denn auch im Johannes-Evangelium ist die Feindschaft gegen die jüdische Orthodoxie offenkundig (besonders Kap. 8). Die Mandäer sind jedoch selbst eine jüdische Sekte.

Der Kampf der Mandäer gegen den christlichen Lügenmessias ist das vergröberte Gegenbild zu der Polemik des Johannes-Evangelium gegen die falschen Hirten und den Täufer, der nach 1, 8 nicht selbst das Licht sei, sondern nur vom Licht zeugen sollte, damit alle daran glauben. Alle gnostischen Systeme sind Gegner des Judentums, da sie alle aus iranischen und ägyptisch-griechischen Wurzeln erwachsen sind, auch wo sie selbst jüdische Kreise sind.
Es ist im Grunde auch nicht richtig, von dem Dualismus dieser Systeme zu reden. Denn es geht stets um die Einheit der Welt im ewigen Wiederkunftsrhythmus von Sieg und Passion, von Herabkunft und Aufstieg. Der Kampf ist Ausdruck der polaren Spannung der Gegensätze von Licht und Finsternis, Gut und Böse, Oben und Unten. Der „Dualismus" ist nur eine Erstarrung des Rhythmischen, die sich dann noch besonders ausprägt in dem Dualismus von Geist und Materie.
Dieser Dualismus wirkt sich weiter aus auf die Trennung von Seele und Leib, von himmlischer (oberer) und irdischer (unterer) Welt, von guter, jenseitiger (seliger) und böser, diesseitiger (unglücklicher) Welt. Es ist kein Zweifel, daß diese Trennung in der Gnosis mehr oder weniger bestimmend gewirkt und sie damit ganz in die Nähe des Christentums gerückt hat. Es ist aber zu berücksichtigen, daß solcher Dualismus schon weit älteren Ursprungs ist. Er hat den Seelenbegriff (zugleich vom Ichdenken her) schon sehr frühzeitig bestimmt, teils im Glauben an eine Wiederverkörperung, teils in der Annahme eines Ortes der Abgeschiedenen. Daß damit eine Abwertung der wirklichen „materiellen" Welt verbunden wurde, ist nicht zu bezweifeln. Das wird vielfach als das Wesen der Gnosis angesehen und ihr zur Last gelegt.
Der mythologische Grund des Dualismus ist der ursprünglich polare Gegensatz zwischen Lichtwelt und Dunkelwelt, zwischen welchen beiden der Mensch als Lichtstrebender auf der nachtdunklen Erde lebt. Diese kosmische Polarität wandelt sich dann in die moralische Dualität von Gut und Böse (freundlich und feindlich), in die praktische von rein und unrein und schließlich in ein Diesseits und Jenseits des Todes (als der Trennung von Seele – letztem Hauch – und Leib als bloßer Materie) und der beiden Orte des zeitlichen und des ewigen (wahren) Lebens. Die Seele ist *im* Leibe eingekerkert. Das irdische Leben ist die Fremde, die himmlische Lichtwelt die Heimat.

Man kann aber die ganze Situation auch anders deuten, und das gilt dann insbesondere für den neutestamentlichen Begriff „diese Welt“. Es gilt in gleichem Sinne für den mandäischen Begriff „Leben“ (das große Leben). Der Begriff der Gnosis hat zwei im Grunde identische Seiten, einmal die „Erkenntnis“ der Gottnatur oder Lichtwesenheit des Menschen, dann aber zugleich im selben Sinne auch eine ganz andere Schau und Deutung des Lebens der Wirklichkeit, der wirklichen Welt. Es geht dann nicht um zweierlei Welten oder Leben, sondern um zweierlei Menschen mit zweierlei inneren und äußeren Augen und zweierlei Erlebensweisen: Schau des Wesens oder bloß der verlockenden Oberfläche, der göttlichen All-Einheit oder der „weltlichen“ Vielheit, des Verfügens über alle Dinge („alles ist euer“) oder des Begehrens und Verhandelns aller Dinge. Die Menschen „dieser Welt“ (outos kosmos) sind die Nichtwissenden, Nicht-Erkennenden zum Unterschied von den Erkennenden (Gnostikern).
Man wird darum auch kaum geltend machen können, der Begriff des „großen Lebens“ bei den Mandäern bedeute nicht die Wirklichkeit des Lebens, sondern etwas Überwirkliches, Überirdisches. Man kann nur sagen, er bedeute eine Umwandlung, eine Metanoia gegen das Leben der Masse, der Nichtwissenden, des „Man“, oder in der Sprache des Johannes-Evangeliums „dieser Welt“ der Oberfläche und der vielen „Dinge“ gegenüber, also sowohl eine andere Schau als andere Gestaltungsziele. Man muß immer im Auge behalten, daß hinter all diesen spätantiken Glaubensanschauungen der Urmythos vom Sieg der Lichtwelt über die Dunkelwelt steht, der nur polaristisch im zyklischen Rhythmus des ewigen Schicksalsgeschehens zu verstehen ist. Dem Menschen ist damit die Aufgabe gestellt, ein Reich des Lichtes, der höheren Werte, ein „Reich Gottes“ (altiranischer Begriff) zu *schaffen,* nicht erst in einer „anderen“ Welt zu *erwarten.* Das ist erst die Folge der Vergegenständlichung der polaren Spannung zu einem diesseitigen und einem jenseitigen Bereich.
Kamlah glaubt nun die „erstaunliche“ Abwehr der Gnosis durch das Christentum damit begründen zu können, daß „die Kirche ihre Selbstbehauptung gegen die Gnosis mittelbar ihrer Herkunft aus dem Judentum verdanke“ (128). „Es bezeugt das Nachwirken der Geschichtlichkeit des Judentums, wenn die Kirche zunächst sehr nachdrücklich das Alte Testament verteidigt hat, obgleich sie damit

nicht mehr die jüdische, sondern die eigene Geschichtlichkeit schützen wollte. Während die Gnostiker (insbesondere Marcion) das Buch des Judentums als das Buch des Schöpfers dieser elenden Welt verwarfen, behaupteten die katholischen Lehrer, daß der Gott der Schöpfung und der Gott der Erlösung einer und derselbe seien" (129). Gerade diesen historischen Charakter des Christentums und seinen damit dokumentierten Zusammenhang mit dem Judentum hinsichtlich des Gottesbegriffes lehnen wir nun als unmythischen und unmystischen Rationalismus ab. Das Christentum hat aber auch die Abwertung der „diesseitigen" Welt bis heute gar nicht abgelegt, sondern in seiner Sünden-, Erlösungs- und Jenseitstheorie beibehalten.

Kamlah gesteht dem Johannes-Evangelium zu, daß es in gnostischem Sinne „Geschichts- und Traditionsfremdheit" zeige, andererseits aber deutet er den johanneischen Begriff „Welt" als „radikale gnostische Weltentfremdung" (131). Wir deuten, wie schon erwähnt, anders. Durch das ganze vorliegende Buch geht die Unterscheidung zwischen Wissenden und Nicht-Wissenden, wobei es eben um das Wissen der eigenen Gottwesenheit geht, wie sie nur *Einer* in den zwei Jahrtausenden nach der Entstehung des Johannes-Evangeliums klar und scharf erkannt hat: Meister Eckhart. Wir werden darauf noch oft genug zurückkommen, müssen aber diese Feststellung hier in aller Deutlichkeit dem „Diesseitspessimismus" gegenüber treffen.

Selbstverständlich meint das mandäische „große Leben" die Lichtwelt. Es ruft aber zweifellos den Menschen auf zur „Erkenntnis" seiner eigenen Lichtnatur und zieht damit eine Grenze gegen alle Nicht-Erkennenden. Die „selige Insel der Gemeinde" ist schon ganz von jener „Finsternis" umgeben, die das Licht des Erlösers nicht begriffen hat (nämlich des Erlösers aus der falschen Schau und Deutung des Lebens). Wie sollte sich das, wenn es dualistisch verstanden wird, vertragen mit dem heißen Liebeswerben des johanneischen Jesus: Gesandtsein, Werke tun, an ihn (d. h. an seine Botschaft) glauben, von der Wahrheit (dem ursprünglichen Wesen) zeugen, taufen (d. h. in eine neue Schau weihen) und alle Auseinandersetzungen mit denen, die ihn „nicht verstehen"? Gewiß ist die Zahl der Wissenden immer eine kleine gewesen, seit Indien bis heute. Aber immer hat auch die Stimme der Verkündigung, des

Werbens, des Sammelns nicht geschwiegen. Das „Reich des Göttlichen" wird aber erst kommen, wenn die Wissenden auch die Führenden geworden sind.
Wir können also dem Satz Kamlahs (132) nicht zustimmen: „Der Übergang vom Judenchristentum in das Heidenchristentum ist also geradezu als das Betreten des abschüssigen Weges zur Gnosis anzusehen." Eine Umdeutung des jüdischen Schöpfungsbegriffes, wie Kamlah sie versucht, hat nur Sinn und Berechtigung, wenn man dem „großen Leben" seine schöpferische Selbstmächtigkeit und Allgöttlichkeit zurückerstattet.
Daß die Kirche den Begriff des „wahren Lebens" und der wahren Lehre so gewendet hat, daß „die katholische Gemeinde nun allein die Wahrheit als den Zugang zum Heil hat", daß nun „die Ketzer Feinde Gottes als Diener des Satans" sind, das ist nicht bloß ein Verstoß gegen die „Glaubensfreiheit" (von der heute so viel Aufhebens gemacht wird), sondern eine Absoluterklärung dogmatischer Nicht-Wahrheit.
Darum müssen wir auch den anderen Satz Kamlahs ablehnen: „Indem es der Kirche gelingt, die Gnosis abzuwehren, setzt sie dem Urchristentum ein Ende. Zum Urchristentum gehörte das freie Walten des Geistes in den Charismatikern" (134). Das entspricht nicht dem, was Wetter in den „altchristlichen Liturgien" ausführt. Insbesondere ist auch noch ein anderer Satz von Kamlah abzulehnen: „Die mächtigste Waffe in der Abwehr der Ketzerei wird die apostolische Bischofskirche. Die Bischöfe gelten jetzt als die Wächter über die Reinheit der apostolischen Tradition" (140).
Zum ersten Satz Kamlahs führe ich einen Satz Wetters (aus „Altchristliche Liturgien") an: „Es gilt mit dem sterbenden und auferstehenden Gott eins zu werden ... das ist das Ziel hellenistischer wie christlicher Mysterien" (S. 82). Das Abendmahl ist eine Weihe, ein Mysterium des Todes Christi, nicht in erster Linie ein Genießen seines Leibes und Blutes" (S. 123). Frühestens im 5. Jahrhundert erscheint Christus selbst am Kreuze hängend. Er ist auch noch nicht angenagelt, sondern steht nur mit ausgestreckten Armen da, mit einem Ausdruck des Jubels und des Triumphes im Gesicht" (158). Es geht nicht so sehr um eine geschichtliche Tatsache, sondern um ein mystisches Ereignis – im Zusammenhang mit der Hadesfahrt und dem Kampf mit dem Teufel und den im Tode Gefangenen. Es

steht dahinter das Urmysterium vom Drachenkampf und dem ewigen Siege des Lichtes über die dunkle Macht. – Zum zweiten Satz Kamlahs führt Wetter ungefähr das Gegenteil aus. In „Altchristliche Liturgien I“ S. 188, führt er aus, daß der jüdische Monotheismus seinen Einfluß auf die Feier ausgeübt habe. Der Christ macht eine mythologische Tat lebendig. Um das Ende des 2. Jahrhunderts fassen jüdische Gedanken immer festeren Fuß in der Kirche. Die Laien werden in der Messe zurückgedrängt (Das Mahl ist ursprünglich Gemeinschaftsfeier. Es verschwindet aus der heiligen Handlung. Die Priester führen in feierlicher Prozession die Elemente zum Altar, Introitus). Damit ist eine verhängnisvolle Revolution im Kultus eingetreten. Wetter hält zwar an der Geschichtlichkeit des Kreuzestodes fest. Das ist aber in den anderen Mysterien nicht der Fall (Attis usw.). Jedenfalls ist das Urteil Kamlahs nicht zutreffend. Daß die Bischofskirche gesiegt hat, ist nicht Vorteil, sondern Untergang der wahrheitsnahen Gnosis.
Noch auf ein anderes sehr bedeutsames Buch möchte ich an dieser Stelle aufmerksam machen: Lic. Rudolf Paulus: „Das Christusproblem der Gegenwart“ (Tübingen 1922). Es enthält weitgehend dieselben Gedankengänge und Beweisführungen wie das vorliegende und wirft damit auch den Konflikt auf, in dem der Theologe zwischen übergeschichtlicher Mystik und geschichtsgebundener Dogmatik sich bewegen und irgendwie entscheiden muß. Das Buch zeigt, wie der noch in der Kirche verbleibende Theologe sich äußerstens zur Frage der Christologie und Gottesvorstellung verhalten kann. Die ganze Gedankenführung ist sehr inhalts- und lehrreich für den, der sich ein Bild von der geistigen Lage im Grenzbereich des Christentums der Kirche verschaffen will. Unsere Entscheidung geht einen wichtigen und grundlegenden Schritt weiter.
Die Gestalten des hohen Lichtkönigs, des Herrn der Größe, des Manda d'Haijê und seines Sohnes Hibil Ziwa, des Schöpfers der Welt, sind durchaus heroische Erscheinungen wie die griechischen und nordischen Sagenhelden. Der Name der höchsten mandäischen Gottheit ist die trefflichste Bezeichnung der mythischen Gestalt, auf die sich die Frömmigkeit ausrichtet, die je geprägt worden ist. Denn hier ist das wirkliche Leben identisch mit der Gottheit, wie seit je das Licht, der Glanz, das Leuchtende, die Bezeichnung des Göttlichen war und dieses Leuchtende zugleich auch das Leben in all seinen

Erscheinungsformen war (Beispiel Agni, Vishnu, Rudra, Atman-Brahman).
Das Frommsein in dieser ursprünglichen Art beruht auf der Erkenntnis der Einheit von Gottheit und Leben, von Göttlichkeit und Wirklichkeit, von Gott und Mensch, wie es in Indien der Eka-Vratya, der Brahmaçarin, in Iran der Mithrasgläubige und hernach das Wesen aller identitätsbewußten Gnosis und der Herzpunkt des Johannes-Evangeliums ist. Daß diese „Erkenntnis" nicht bloß eine intellektuelle, theoretische ist, sondern eine solche der frommen Lebenshaltung, zeigen die Mysterienkulte, die Askese und andere Übungen (auf dualistischem Boden) und der Zusammenschluß in geheimen Gemeinden. Trotz der Polemik zwischen Mandäern (Nasoräern) und Christentum bzw. Christus ist die Idee dieselbe: Das Einssein des „Gesandten", des „Sohnes" mit seinem „Vater", der das Licht ist und „das wahre Leben" (Johannes 1, 4. 9).
Die Wahrheit ist, daß der Mensch von Natur ein Lichtwesen ist, d. h. wenn der Begriff des Göttlichen als des Lichtes die Wertgerichtetheit des Menschen ausdrückt, daß dann der Urglaube der Menschheit, symbolisch-mythisch im Bilde vom strahlenden Monde, dem Licht- und Heilbringer in dunkler Nacht, als Gott und erstem Menschen, als Sohn des Lichtes, der Herrlichkeit (doxa), das Höchste enthielt, was die Religionen aller Formen bisher erschauen konnten: Das Wissen vom Einssein und Göttlichsein statt dem Nichtwissen (der Finsternis) und der individualistisch-einsamen Verlorenheit.
Weiterhin, daß es nicht darauf ankommt, eine neue Erde oder ein Jenseits erst abzuwarten, sondern im gegenwärtigen Menschen sein Ewigkeitsbewußtsein, den Glauben an seine unmittelbare Gotteswürde und Gott-Natur zu erwecken und die „neue Erde" als seine Aufgabe ihm ins Gewissen zu pflanzen. Es muß der irregeleitete Gottesglaube, der Glaube an eine von Welt und Mensch, von Leben und Natur getrennte, ferne, abstrakte Gottheit und Jenseitswelt gründlich aus den Herzen der durch die Irrlehren des Dogmatismus „grundverdorbenen" Menschen ausgemerzt werden.
Eine der wichtigsten und verbreitetsten Mythen der gnostischen Richtungen ist der Bericht vom Absinken einer Gestalt in die Materie, so daß sie daraus wieder erlöst werden muß. Es liegt nahe zu sehen, daß diese Darstellung nun eine allerdings dualistisch gewordene Umwandlung des alten Mythos von der Herabkunft des lichten

Gottes auf die dunkle Erde und von der Höllenfahrt ist. Denn nun ist die Materie als die dunkle Masse das duale Gegenelement zur Lichtwelt geworden. Das Christentum hat diese Anschauung zwar nicht in der gnostischen Form ,aber in der Form der Herabkunft des Gottessohnes zur Erlösung der grundverdorbenen Menschheit aus ihren Sünden angenommen. Dunkelwelt, Materie und Versündung sind dasselbe in verschiedenen Bildern.

In der Gnosis ist es entweder eine männliche Gestalt, die in die Gewalt der Dunkelmächte gerät, sofern sie nicht vom höchsten Gott gesandt wird oder aus eigenem Entschluß herniedersteigt, oder eine weibliche Gestalt, die Sophia, die in Gefangenschaft fällt und durch den männlichen Erlöser befreit werden muß. Schon hier fängt der Urmythos vom Passionsgang des Lichtes durch die untere Welt der Finsternis an zu erstarren. Immerhin haben alle gnostischen Gestalten noch ihren Bildcharakter, während im Christentum der Kirchen jeder mythische Charakter nicht bloß vergessen, sondern grundsätzlich verpönt ist. Die letzte Konsequenz davon ist die „Entmythologisierung". Alle religiösen Bilder müssen im Bereich der Kirche als reales Geschehen zu historischen Zeitpunkten „geglaubt" werden. Das ist die völlige Entartung der ursprünglichen Schau und Frömmigkeit. In der Simonischen Gnosis entspricht der Sophia die Helena, die aus dem Herabgesunkensein in die sexuelle Gebundenheit befreit wird.

Auch die Sophia ist noch der alte Mythos von der Lichtjungfrau in Iran, der Artemis, Athene, Selene, Helena in Griechenland, der Idun und anderer göttlicher Jungfrauen im germanischen Norden. Das haben Reitzenstein (Iranisches Erlösungsmysterium) und Bousset (Gnosis 76 ff.) sehr schön erwiesen und ausführlich dargestellt. Die jungfräuliche Gestalt ist dann als die Jungfrau Maria in den Mythos der späteren Evangelienberichte eingedrungen und im katholischen Muttergotteskult weiter erhalten. Die Gnosis ist im Grunde vom „katholischen" Christentum nicht „abgewehrt", sondern nur in verwandelter, verdeckter Gestalt weitergepflegt worden, und darin der alte „heidnische" Mythos, der ewig und unzerstörbar ist.

In der Gnosis tritt die Jungfrau unter zahlreichen Namen auf: voraus gehen die alten Muttergottheiten: Isis, Astarte, Aphrodite, Kybele, Magna Mater. Sie wandeln sich dann in Helena (schon bei

Homer ein göttliches Wesen, wie Bousset bemerkt), Selene, Luna, Sophia, lauter einwandfreie Mondwesen. Im Urmythos von der Mannweiblichkeit ist das Weibliche die innere Wesenheit des Mannes. In sehr schöner Weise drückt Ernst Benz das von Jakob Böhme so aus: „Sophia ist die himmlische Leiblichkeit des Menschen ... Sie ist die Braut Gottes – die Braut Adams: Offenbarerin Gottes im Menschen, Offenbarerin des Menschen in Gott („Der vollkommene Mensch", S. 36 f. und der ganze Abschnitt V). Man tut auch hier gut, sich bei dem Wort Sophia nicht eine weibliche göttliche Person vorzustellen, sondern das, was das Wort wirklich bedeutet, die Weisheit, nämlich des Lebens der Welt, die Sinngerichtetheit des naturhaften Geschehens, die zu zahllosen Verbindungen von Elementen, zu einer kaum übersehbaren Formen- und Gestaltenfülle bis zur Höhe der menschlichen Geistleiblichkeit führt. Diese Weisheit ist mythisch erlebt die „Braut Gottes", auch die „innere Wesenheit des Menschen", in ursprünglichstem Bilde auch die Lichtseite des leuchtenden Mondes in der dunklen Nacht, der als der Seher, der Wissende, der Sitz aller Weisheit gilt.
Im Abschnitt IX wird dann Böhmes Anschauung über das Verhältnis von Sophia und Maria geschildert. Die himmlische Sophia als das „Bild" Gottes, der geistige Leib Gottes, hat sich in Maria „verhüllt und geoffenbart". Auch dieses Bild ist Ausdruck der weibhaften Empfängnisnatur des Geistes (Intuition, Auftauchen von Gedanken, Einfällen, Erleuchtungen) und zugleich der Gottnatur des Weibes, nicht allein der „Gottesmutter Maria", sondern jeder Menschenmutter. Man muß bei all diesen Dingen nur wieder lernen, in Bildern zu denken und nicht in massiven starren Realitäten und Gegenständlichkeiten des Rationalismus. Die Welt besteht nicht aus „Dingen", sondern aus Symbolen eines Wirklichen, aus Wirkformen eines Allheitlichen, Ewigen.
In einer späten Polemik der Mandäer gegen den Propheten Muhammed (den „Dämon Bizbat") heißt es (wie in einer alten Apokalypse aus dem 1. Jahrhundert): „Ein jeder, der in jenem letzten Zeitalter noch mit Ruf (nach dem Leben des Lichtes) und Kraft und Stimme an den Strom (den weißen Jordan) hinausgeht mit Fahnen, dem wird man mit Fahnen des Glanzes entgegengehen vom Orte des Lichts. Die Nasoräer, die das Kopftuch sich um das Haupt legen, werden mir Generationen und Welten wert sein" (Mandäisches

Buch, S. 36 f.). In einer Anmerkung bemerkt Reitzenstein, daß die Fahne der Mandäer das schräge Strahlenkreuz gewesen sei, das doch wohl dasselbe ist, wie die nordische Hagalrune. Die weiße Kopfbinde ist wie der Gürtel (Stärkegürtel in mehreren Sagen, z. B. bei Thor) die Lichtsichel als Symbol des Sieges der Lichtwelt über die Dunkelwelt.

Diese alte Apokalypse (Weltuntergangsweissagung) ist, wie Reitzensteins sorgfältige Untersuchungen es wahrscheinlich gemacht haben, den entsprechenden Voraussagen im Neuen Testament (Matthäus 23 und 24, Markus 13 und Lukas 21) bekannt gewesen und im ganzen Aufbau völlig gleich. Es ist darnach kein Zweifel, daß zwar sowohl das Mandäertum als das Christentum im Kreise des Judentums entstanden sind, daß aber beide das Gesetzesjudentum verdammen und beide eine nächstverwandte, aus iranischen Grundanschauungen stammende Kündung geboten haben; daß beide sich dann feindlich auseinanderentwickelt, ihren Führer (Gesandten) gegenseitig entweder als falschen Propheten gehaßt und vor ihm gewarnt oder ihn in eine Rolle zweiten Ranges verdrängt haben.

Dem Ursprung nach ist die Bedeutung der beiden Taufsekten dieselbe, nur die Bezeichnung ist verschieden. Auch die weibliche und die männliche Gestalt vertreten einander: die Weisheit, Gott, die Lichtjungfrau, der Gesandte, der Mensch (als Gott Anthropos), Enosh-Uthra (ebenfalls in der Bedeutung Mensch), der Menschensohn, der Adam im Lichtgewand, der innere Adam (Adakas), der Kommende, das Wort, Manda d'Haijê (Erkenntnis des Lebens), Hibil Ziwa (Sohn des hohen Lichtkönigs).

Die mythische Wurzel dieser Lichtgestalten zeigt eindeutig die von Reitzenstein (Mandäisches Buch, S. 50 ff.) angeführte iranische Apokalypse, in der ausdrücklich der Mond als Ausgangsort für das erste Manngeschöpf, den ersten Verstand und das erste Wissen genannt und diese „als die parthenos tou photos“ (die Lichtjungfrau) bezeichnet werden, also als jene mannweibliche Gottheit, welche Augustin (Contra Faustum) die Weisheit nennt und in den Mond versetzt (S. 51). In einem manichäischen Fragment (das schon christlichen Einfluß zeigt) wird zuerst die „Tochter des Lichts und ihre Mutter, der reine Geist, und unser Vater, der große Fürst, der Götterkönig (Zurwan, Zerwan), zweitens die Lichtwesenheit, nämlich jenes Wesen des Lichtes (die Gottheit) und der die Toten zum

Leben erweckende Mondgott, drittens die fürstliche Gesetzesmajestät" angeführt: „Jene erhabenen Götter, nämlich Jesus, die Lichtjungfrau und der leuchtende Gott Vohumano sowie jenes weise Wissen, jene erhabene Gottheit" (S. 52).

Vohu Mano ist der zarathustrische Logos, das schöpferische Prinzip, das „Wort", der gute Gedanke (die Metanoia), durch das (wie in Johannes 1) Ormuzd die Welt geschaffen hat. Vohu Mano ist sonach genau die männliche Entsprechung der weiblichen Sophia, die als Spenta armaiti Gattin und Tochter Ahura Mazdas ist und die weibliche Erde mythisch darstellt. Das sind zoroastrische Vergeistigungen alter Naturgottheiten. Ed. v. Lehmann (Saussaye II, 222) erklärt Vohu mano als „vielleicht den indischen Manu, der sowohl mit dem Stier als mit der Offenbarung verbunden und auch Gottheit des Viehes war", zugleich der Stamm des Wortes Mann, Mensch, Mond als erster Mensch, als Gottmensch und menschlicher Gott. Offenbarung, Weisheit, Wissen u. ä. sind Wesen des Mondes. Darauf geht letzten Endes auch Christus als die Offenbarung des „Vaters" zurück. Das alles, insbesondere der Wortstamm „man" läßt deutlich die alte Mondherkunft erkennen. Anderwärts tritt auch für Jesus der Mondgott ein. Auch der Begriff des Gottesreiches stammt als Khshathra vairiya, das Reich des göttlichen Willens, aus Persien (ebenda S. 223). Ob auch der Stamm des Wortes manda mit „man", gleich „men", gleich Sinn, Logos, Erkenntnis, zusammenhängt, ist mir nicht bekannt.

In den „Hochzeitsliedern" der Mandäer erscheint Manda d'Haijê als Königssohn und Bräutigam der Tochter des Lichts, ganz das Thema der Märchen. Man hat hier ein lehrreiches Bild vom Wandel ein und derselben Idee, desselben Erlebnisses in vielfacher mythischer Gestaltung.

Es kann nicht bedeutungslos sein, daß die mandäische Tradition als einzigen menschlichen Prediger und Propheten Johannes den Täufer nennt. Auf die enge Beziehung zwischen mandäischer und christlicher Überlieferung in der Botschaft Jesu an den Täufer habe ich oben schon hingewiesen (S. 43).

Das Ergebnis: 1. Beide Richtungen sind zwar Bewegungen im Judentum, haben aber mit den jüdischen Grundanschauungen wenig zu tun, sondern entstammen der iranischen Lichtreligion, die ihrerseits mit Indien nächstverwandt ist und auf das ganze Morgenland,

insbesondere auf die gnostischen Systeme, stark gewirkt hat. 2. Das „große, hohe, gewaltige Leben, das Licht“ wird mit Gott völlig gleichgesetzt. Es ist eine neue Schau und Gestaltung des wirklichen Lebens. 3. Der Mensch ist von vornherein ein Gottwesen; anders gesehen: der Mond ist das älteste Gottwesen, das zugleich erster Mensch, „Urmensch“ (Protanthropos), Wissen und Licht bringend ist. Es ist der Prometheus-Mythos, der hier durchklingt.
Dazu noch folgende Angaben bei Reitzenstein (Mandäisches Buch 49): Das „erste Leben“ hat Adam, dem „Manne“, das Lichtgewand gegeben, das (in den ebionitischen Klementinen) der „wahre Prophet“ trägt, der in Adam und zuletzt in Christus erscheint. Auch Adam ist schon ein „Gesalbter“ (d. h. Lichtglänzender, wie alle Götter). Diese Vorstellung stammt nicht aus jüdischer oder gnostisch-christlicher Spekulation; mit voller Sicherheit hat Bousset (Gnosis Kapitel 4) sie auf persischen Ursprung zurückführen und hier ihr Alter durch indische Gegenbilder belegen können (vgl. oben S. 46 ff.).
Beachtenswert ist noch der Schluß eines gegen die Christen gerichteten Buches der Mandäer (Nasoräer): „Das Leben ist siegreich, und siegreich ist der Stamm der Nasoräer, der beim Namen des Erlösers fest blieb, und siegreich ist Manda d’Haijê (‚das Wissen um das hohe Leben‘) und die seinen Namen lieben“ (S. 82). Im folgenden Buch heißt es: „Dies sind die Aussprüche Johanas des Täufers, als er den Strom (Jordan) des lebenden Wassers nahm und die lebende Taufe taufte und den Namen des Lebens aussprach (82 f.) Dann folgt eine Bitte des Manda d’Haijê, von Johana getauft zu werden, und die Worte: „Manda d’Haijê setzte seinen Weg fort nach dem Orte, der ganz Glanz, nach dem Orte, der ganz Licht ist, und Johana ging mit ihm“ (83 f.)fl Endlich folgt die Himmelfahrt Mandas (die Auffahrt des Mondes bis zur höchsten Lichtfülle und Weltherrschaft), entsprechend der Himmelfahrt Jesu. Deutlich genug ist aber auch die Parallele zur Taufweihe des Jesus zum Christus durch den Täufer, der Christus an der Stelle des Manda.
Damit hängt zusammen die Unsterblichkeitslehre der Mandäer, die schon einen individualistischen Seelenbegriff und einen Kreislauf der Geburten kennt. Ein um zwei Jahre später erschienenes Buch von Reitzenstein (das iranische Erlösungsmysterium) bringt eine weitere

Fülle hochinteressanter Einzelheiten über den Zusammenhang der mandäischen Gnosis mit iranisch-indischen Voraussetzungen. Ich führe daraus noch an: Im Fihrist (Bericht über den Manichäismus aus dem 10. Jahrhundert) lehrt Mani: „Wenn der Tod einem Wahrhaftigen (Vollendeten, Wissenden) naht, sendet der Urgott einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesem das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele des Wahrhaftigen ... Jene nehmen den Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit Krone, Kranz und Kleid, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und der Mutter der Lebendigen bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper bleibt alsdann liegen ... und er erhebt sich zur Sonne und *wird ein Gott*" (S. 28 f.). Das ist der indische Götterweg zum Unterschied vom Väterweg.
Ich muß darauf verzichten, weitere Belege anzuführen. Man muß nur das eine entscheidend zur Kenntnis nehmen: In der Zeit der Entstehung des Christentums stehen zwei Welten im Kampfe, die spätjüdische, nicht mystische, orthodoxe, und die indogermanische mit den beiden Hauptlinien: iranisch-indisch und hellenistisch-ägyptisch. Trotzdem die zweite Welt die bei weitem reichere und die allein naturhafte ist, kam leider die erste allmählich zum Siege; sie führte zum System der Kirche, der Bischofsherrschaft und der Seelenunterwerfung, zur Entgottung und Entweihung von Natur und Mensch.
Daß die ganze späte Antike, diesseitspessimistisch, individualistisch und dualistisch geworden ist, hat sie mit dem Christentum gemein. Aber die Wurzeln im Iranischen und in den hellenistischen Mysterien in ihrem vorrationalen Stadium sind das noch nicht. Erst Orphismus und Zarathustrismus haben die ursprüngliche Schicksalspolarität des Lichtes in eine Dualität moralischen Charakters verwandelt.
Der Begriff des „großen Lebens" als des Göttlichen (auch mythisch personifiziert als Gott, wie alles Erscheinende im Altertum), der Begriff der Seele als des inneren göttlichen Menschen (Iranische Erlösermysterien 122), der Begriff der Erlösung aus den dunklen Gewalten und aus der Unfreiheit des Gesetzes und des Sternenschicksals

(semitisch-baylonisch!), endlich die volle Spannungseinheit des polaren Geschehens der Welt als die ewige Sieghaftigkeit des Lichtes und als ursprünglicher Kern der Unsterblichkeitshoffnung, das Wiedereinswerden (der Aufstieg) der Seele (d. h. der zeitweilig in individuelle Form gekleideten ewigen Lebendigkeit des All-Einen) mit der himmlischen Lichtwelt (vgl. oben: „sie wird ein Gott"): das sind die Kernpunkte natürlichen Gott-Erlebens. „Gerade dieser Zug fehlt, soweit ich sehen kann, zunächst dem jüdischen Unsterblichkeitsglauben, ebenso die zweite Grundvorstellung, daß die Substanz dieses inneren Menschen Feuer bzw. Licht ist" (122). „Die iranische Religion wirkt sowohl durch das Judentum wie auch unmittelbar auf das Christentum" (104). „Rückt man diese orientalische Religion an die Spitze der Entwicklung, so wird alles leicht verständlich" (120).

Reitzenstein hebt auch hervor, daß „für den Perser die Gesamtheit der Seelen, der in die Materie versenkte Teil der Gottheit, für die Einzelseele eingetreten war und daß erst bei Jesus die Einzelseele ganz in den Mittelpunkt tritt" (131), also der religiöse Individualismus beginnt. Ich möchte allerdings diese Individualisierung weit mehr erst auf Rechnung des kirchlichen Dogmas von der persönlichen Unsterblichkeit setzen. Dieses Dogma ist schon in der späten Antike, ja schon in den Wiederverkörperungslehren in Indien und im Orphismus vorbereitet. Diese auch heute noch verbreitete Lehre ist nur eine Mißdeutung der ewigen Wiedergeburt des Lichtes im rhythmischen Kreislauf nach dem kurzen Durchgang durch die Unterwelt oder Todeswelt, dem kosmisch-tragischen Passionsgang des Göttlichen.

Über Paulus (die zweite Hauptlinie der Entstehung des Christentums) bemerkt Reitzenstein (S. 131 ff.) Wesentliches. Er hat, worin Bousset, Heitmüller und Reitzenstein übereinstimmen, die neue Religion, das junge, zunächst von ihm verfolgte Christentum, erst in der hellenistischen Gemeinde Antiochia kennengelernt. Der in der hellenistischen Urgemeinde herrschende Kyrioskult und der Barnasha (Menschensohn) der Jerusalemer Urgemeinde haben „denselben letzten Ursprung und mußten darum im gleichen Bekenntnis zum Christos (dem Gesalbten, dem Herrn des Lichtes) zusammenfließen" (131, 1) „Der hellenistische Titel des Kyrios, der bei den Kantäern (die den Mandäern und Manichäern verwandt sind) später

für den Urmenschen oder die Urseele den Sohn des Lichtes, begegnet (dem bei den Manichäern und im Zarathustra-Fragment die Jungfrau des Lichtes entspricht), stammt wie der Titel Sotèr (Erlöser) aus iranischen Gottesbezeichnungen und knüpft sich an die Vorstellung des Barnasha (Menschensohn), die auch im Poimandres erscheint, Daniel beeinflußt hat, im Henoch übermächtig wirkt und in entscheidenden Evangelienstellen hervortritt" (131, 3).
Die Anthropos-Vorstellung setzt Paulus voraus ... Es sind bestimmte, nicht aus dem Leben oder der Lehre Jesu erklärbare Vorstellungen, die auf die (nicht ursprünglich) jüdische Messiastheologie übertragen, die Empfindungen des Paulus bestimmen. Als solches in das Judentum übertragenes Empfinden erschien mir stets das Gefühl des „Christos in uns", ja auch das „Wir in Christo". Nur Mysterienanschauungen können es überhaupt erklären, wie die Anschauung eines Gottes Mensch, der ebensowohl unser innerer Mensch ist, wie das Gottwesen, dessen Teile die Einzelseelen sind, entstehen und im Christentum wirksam werden konnte (132). Nur von diesem Mysterienboden her ist auch das Johannesevangelium richtig zu deuten und von seiner dogmatischen Erstarrung zu befreien.
Ich lege den größten Wert darauf, diese Ergebnisse hier festzustellen, um immer erneut zu zeigen, daß das Christentum in seinen wesentlichen und ursprünglichen Zügen und in seinem ganz undogmatischen Verständnis nicht aus jüdischer, sondern aus indogermanischer Wurzel stammt, daß sein Kernbestand nicht ein historisches Geschehen, sondern ein Mythos von ewigem Wert und Charakter, nicht eine Zertrennung von Gott und Natur, Gott und Mensch, sondern ein wesenhaftes, dynamisches Einssein, eine Identität ist, und daß sein Wesenszug nicht ein mechanisch wiederholtes Sündenbekenntnis, sondern ein Licht- und Lebensglaube, ein Siegglaube ist.
Walter Nigg schildert in seinem Ketzerbuch das gnostische Mysterium des Brautgemachs, wobei die Worte gesprochen wurden: „Wir müssen uns in eins zusammenfinden. Nimm zuerst durch mich und von mir die Gnade. Schmücke dich wie eine Braut, die ihren Bräutigam erwartet, damit ich du sei und du ich" ... „Eine größere Steigerung des mystischen Bewußtseins ließ sich nicht mehr finden, als es sich in diesen überrationalen Worten äußert. Wie aus den Worten: ‚damit ich du und du ich sei', unmißverständlich hervorgeht, haben sich die Gnostiker zu einer himmelstürmenden Identitäts-

mystik bekannt, die mit der Gottheit in süßer Seligkeit in eins verschmelzen will. In der Identitätsmystik ist ein tiefes religiöses Anliegen verborgen, das gewöhnlich verkannt wird" (S. 43).
Gerade diese Identitätsmystik wird hier in meinem Buche vertreten. Sie ist genau dasselbe, was Meister Eckhart mit den Worten sagt: „Soll ich Gott so ohne Vermittlung erkennen, so muß ich geradezu er, und er ich werden!" (Büttner S. 146). Nigg bemerkt weiter dazu: „Wer Mystik ernsthaft zu verstehen sucht, darf nicht vor dem Wort Identitätsmystik kapitulieren. Das hier zugrund liegende christliche Motiv ... ist zu bejahren." Vom dogmatischen Christentum her nicht, nur von seinem gnostischen Ursprung her.
In den vorausgehenden Berichten über die Beziehung der Mandäer zum Christentum, die ich vor mehr als acht Jahren niedergeschrieben habe, fußte ich noch auf der Hypothese Reitzensteins, daß der Johana der Mandäer und der Täufer Johannes geschichtlich dieselbe Person seien und daß die Bezeichnung der Mandäer als Nasoräer zusammenfalle mit der Bezeichnung der ersten Christen als Nazoraioi, wobei man den Unterschied des s und des z beachten wolle. Diese Annahme Reitzensteins muß heute durch die Forschungen Kurt Rudolphs, Macuchs, der Lady Drower u. a. als überholt gelten. Rudolph nennt sie (S. 18) „gescheitert", betont aber zugleich die „schwerwiegenden positiven Ergebnisse seiner Arbeiten". Da außerdem die grundlegende Bezugnahme Walter Bauers und Rudolf Bultmanns im Text des 4. Evangeliums auf die mandäische Literatur unbestritten ist und es mir in erster Linie auf diese Beziehung ankam, so nehme ich keinen Anstand, die ganzen vorausgehenden Darlegungen unverändert stehen zu lassen und sie nur durch einen Bericht über die neuen Ergebnisse der Forschung hinsichtlich des Ursprungs der Mandäer und ihrer Bedeutung für die Gnosis vorchristlich, im Christentum und grundsätzlich zu ergänzen.
Darnach ist zunächst offenbar erwiesen, daß die beiden Bezeichnungen Mandäer und Nasoräer „durchaus synonym" sind (K. R. 113), der Name Mandäer wohl die jüngere ist. Es ist aber anzunehmen, daß die beiden Worte mit s und mit z aus derselben Wurzel nsr = beobachten, wahren, hüten – nämlich ein bestimmtes Wissen – abgeleitet werden können, jedoch nichts mit einem Ort Nazareth zu tun haben, der von Raschke ebenfalls als Ort des Mysteriums gedeutet wird (246).

Die Bezeichnung Jesu und der Judenchristen – wohl in gleicher Bedeutung mit Ebioniten – als Nazoräer hat nichts mit den Nasoräer-Mandäern zu tun. Die Nazoräer-Ebionäer galten dem Judentum gegenüber als Ketzer und wanderten nach Pella und Kochaba aus (117, 243). Noch zu unterscheiden sind die Nas*i*räer, die Gottgeweihten des Alten Testaments, und die Nas*a*räer, deren Bedeutung unsicher ist, es wird aber von ihnen angedeutet, daß sie „deutlich gnostische Lehren besitzen" (229) und vielleicht mit den Nasoräern-Mandäern identisch sind.
Zum Ursprung der Mandäer wird angegeben (101), daß sie zwar im Judentum des Westens entstanden sind, von dort aber spätestens im Anfang des 2. Jahrhunderts nach Osten (Zweistromland) ausgewandert sind und noch heute in der Zahl von etwa 5000 dort sitzen. Sie sind ausgesprochen antichristlich und, soweit sie vielleicht vorchristlich sind (nach Rudolph und Bultmann), eine noch deutlich mythische Erlösungslehre besitzen, die nicht aus dem Christentum ableitbar ist (102). Auch ihr Johana (der wohl erst spät mit dem Täufer Johannes zusammengelegt wurde) ist eine rein mythische Gestalt. Ihre Haßpropaganda gegen das Christentum läßt aber annehmen, daß sie gleichzeitig mit diesem im Westen gewirkt, sich aber von Anfang an von ihm geschieden haben.
Ihr gnostischer Charakter ist ausgesprochen einerseits in ihrem sogenannten Dualismus, der, wie ich mehrfach schon gesagt habe, ursprünglich die Polarität von Lichtwelt und Dunkelwelt im zyklischen Weltbild (oben-unten, Himmel-Erde-Unterwelt) übertragen auf Wissen-Nichtwissen (daher der Name Nasoraia = Wahrer des Wissens, und Manda = Gnosis = Erkenntnis dieses Wissens) als Licht und Finsternis, göttlich und antigöttlich (144); andererseits nach Rudolph S. 142: „Ist doch der gnostische Erlöser nichts anderes als *die Stimme der Gnosis, durch die der Mensch zu sich selbst kommt*", worin andere Forscher übereinstimmen (Schlier, Jonas, Reitzenstein in Anmerkung 3).
Hier ist das überaus wichtige und entscheidende Zentralbekenntnis aller Gnosis und Mystik ausgesprochen, das sich auf den Manichäismus übertragen hat (Manis Vater war Mandäer oder stand diesem Kreis nahe), der als die mittelalterliche Ketzerbewegung (Albigenser, Waldenser) bekannt ist und zur gleichen Zeit als die Bewegung der deutschen Mystik und der Brüder und Schwestern vom freien

Geiste wieder in Erscheinung trat. Man beachte dabei, daß die Gnostiker und Mystiker aller Richtungen von Anfang an die von der Orthodoxie Verfolgten waren: Auszug nach Pella, nach Mesopotamien, Bogomilen auf dem Balkan, Ketzervernichtung in Frankreich und Deutschland, Vertreibung der Unitarier bis nach Holland, England und Amerika.

Es geht also um den tiefgreifenden Gegensatz: Der Weg des Menschen zu sich selbst, zu seinem höheren Ich und seinem Quellgrund, oder aber die Verweisung des Menschen auf eine außer und über ihm wesende, von ihm verschiedene Gottmacht – anders gesagt, es geht um *Freiheit gegen Unfreiheit.* Es ist bedeutsam, daß die Mandäer noch heute, 2000 Jahre nach ihrem Ursprung, jeden Brief mit der Formel schließen: „die Wahrheit erlöse euch". Macuch nennt diese „schöne" Grußformel „seltsam und wunderbar" und hat keinen Zweifel daran, daß sie dasselbe meine wie das Wort : Johannes 8, 32: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Die mandäische Formel könne aber nicht aus dem 4. Evangelium stammen, da sie dieses immer gelesen hätten (Theologische Literaturzeitung 1957, S. 408). Er deutet nur an, daß wohl beide Worte gleicherweise aus gnostischem Wissen stammen.

Der Begriff des Jordan, der in der Johannestaufe und bei den Mandäern erscheint, ist sehr wahrscheinlich nicht geographisch, sondern mythisch zu deuten. Macuch teilt (S. 408) mit, daß es noch heute zum alltäglichen mandäischen Sprachgebrauch gehöre, alles Wasser, also nicht bloß das kultisch gebrauchte, als „jardena" zu bezeichnen. Nach Rudolph bezeichnet das Wort Jordan „alles fließende (lebendige) Wasser" und leitet seinen Ursprung vom „Großen Jordan" in der himmlischen Lichtwelt ab. Das bestätigt meine anderwärts geäußerte Meinung, daß mit der Taufe im Jordan das Untertauchen und Wiederauftauchen des himmlischen Lichtes aus dem himmlischen Ozean oder Strom gemeint sei, ein himmlischer Vorgang im Kreislauf des Lichtschicksals, übertragen auf die Einweihung des zur Erkenntnis (Gnosis) des tiefsten Mysteriums – der Gottwesenheit des Menschen – und die symbolische Handlung der Taufe.

Über die ersten Wurzeln des Mandäismus teilt Macuch (S. 405 f.) mit, daß die Nasoräer bis zur Zeit Jesu gute Juden gewesen seien, jedoch von Anfang an (wegen ihres gnostisch-mythischen Einschlags)

in Opposition zu Juden und Christen geraten seien und darum schon bald nach Jesu Tod (wohl 37 nach der Zeitrechnung) nach Osten abgezogen seien. Es wird dabei die Zahl von 60 000 genannt, die wohl nicht zuverlässig sei. Da ein Teil zurückblieb, läßt sich die Verwandtschaft der Mandäer mit den syrisch-palästinischen Taufsekten erklären (407). Immerhin ist das vielleicht schon vorchristliche Alter der Mandäer und ihr dem Judentum und dem werdenden Christentum wesensfremder religiöser Charakter nicht von der Hand zu weisen.

Die von Köhler und vielfach sonst geäußerte Deutung der Wurzeln der Gnosis (und der vorderasiatischen Religiosität) als „Synkretismus" ist zwar nicht gerade falsch, geht aber nicht auf den Grund. Als solchen sehe ich, wie wiederholt schon ausgeführt, die Zurückführung auf den kosmischen Urmythos von dem Kreislaufschicksal des Mondes an: Aufstieg und Abstieg, Zunahme und Abnahme, Lichtherrlichkeit und Unterweltdurchgang, Auftauchen und Untertauchen, Geburt und Grab, Vogel- und Schlangen- (Drachen-)Symbol, kurz den polarisch-tragischen Weg des himmlischen Lichtes und die Übertragung dieses Weges auf den Lebens- und Erkenntnisweg des Menschen. Daher rührt auch der stark mythologische Einschlag der Gnosis, im besonderen der mandäischen in der ausgehenden Antike und die nahe Verwandtschaft mit Hellenismus, Iran, Ägypten, auch Indien; auch der angebliche Dualismus der Gnosis und Irans gehört hierher. Die Erlösungsidee hat ihren Ursprung keineswegs im Christentum, sondern in eben jenem tragischen kosmischen Schicksal, das in Mythen und Märchen hundertfach in den Rollen des dritten Bruders und der gefangenen oder verwünschten Jungfrau Bild geworden ist. Man kann darüber nicht hinwegsehen, aber auch nicht darüber, daß hier nicht wie im christlichen Erlösungsdogma ein einmalig-geschichtlicher Vorgang, an den man „glauben" soll, vorliegt, sondern ein übergeschichtliches, allheitliches Geschehen. Rudolph führt darum nicht mit Unrecht die geistige Heimat der Mandäer auf die „samaritanische Gnosis" des Simon, die weiteren gnostischen Systeme, das Johannes-Evangelium, die Pseudoklementinen, die Taufsekten (173 ff.) zurück. Er sagt zum Schluß: „Im Mandäismus als vorchristlicher Gnosis liegt daher auch seine Bedeutung für den Ursprung des Christentums" (176), das allerdings in seinem Dogmatismus dann von der „heidnischen" Wurzel stark

abgerückt ist zur jüdischen Seite. Das Wesen der mandäisch-gnostischen Lehre ist die „Identifizierung von Urmensch und Seele“ (152). Das ist das Thema des 4. Evangeliums und der Eckhartschen Mystik. „Eine unüberbrückbare Kluft trennt die Mandäer von jeder christlichen Gnosis“ (S. 118). Ähnliches darf man wohl auch von der Simonianischen Gnosis behaupten (vgl. oben S. 77ff.). Wenn Kreyenbühl die Simonische Gnosis als christlich bezeichnet und den Simon von Gitta einen „christlichen Religionsphilosophen“ nennt (I, 221 und sonst), so trifft das nur zu, sofern er ihn mit der Gnosis des 4. Evangeliums und des Paulus zusammenstellt und deren Gegensatz zu der kirchlichen Dogmatik (235ff.) deutlich betont: „Die Welt nicht außer Gott und Gott nicht außer der Welt“ (239).
Den stark mythologisch durchsetzten Charakter der Simonischen Gnosis, insbesondere der Gestalt der Helene, führt sehr anschaulich und eingehend Bousset durch (Hauptprobleme der Gnosis 78ff.). Er leitet sie aus der Helenafigur des Homer ab, deren Kult als Selene, einer ausgesprochenen Mondgöttin, bis Vorderasien und Ägypten verbreitet gewesen sei und die als simonische Helena in den Rekognitionen einfach Luna genannt ist (81). Der Raub der Helena ist nach Bousset „das Prototyp der gnostischen, in die Materie versinkenden und aus ihr wieder befreiten Göttin“ (82). Ich gehe weiter und behaupte, es liegt das uralte mythische und Märchensymbol von der Gefangenschaft des himmlischen Lichtes (in Gestalt des Mondes) in der dunklen Unterwelt: Persephoneia, Idun, Helena, Rotkäppchen, Dornröschen und alle Märchen von der verwünschten, geraubten, in Schlaf gebannten Königstochter, zuletzt der Brynhild, vor, wie ich es oben schon berührt habe.

Die Naassener

In gleicher Absicht gehe ich nun noch auf einige der ältesten gnostischen Systeme ein. Die Naassener (aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts) sind besonders bedeutsam dadurch, daß die spätere christliche Überarbeitung sich leicht von einem früheren vorchristlichen

Bestand abschälen läßt. Dieser ist gekennzeichnet durch die Gestalt des Urmenschen und durch die Betonung der einheitlichen Grundanschauung der damaligen religiösen Schau, in die dann zwanglos auch die (mythologische) Jesusgestalt sich einfügen ließ.
Der Name der Sekte leitet sich von dem hebräischen Wort nahash (Schlange) ab. Die Schlange ist das kluge, listige, wissende Tier, das Symbol der durch die Unterwelt schlüpfenden und im Westen wieder auftauchenden Sichel. Alle Unterweltgestalten sind wissend. Auch das System der Ophiten hat im gleichen Sinne die Schlange verehrt (vgl. dazu Johannes 3, 14 und den Paradiesmythos). Es ist wohl zu beachten, daß Schlange und Jungfrau (vgl. S. 81 Eva gleich Schlange) verwandt sind, ja daß in einem von Justin beschriebenen System von Herakles eine Gestalt Echidna (gleich Schlange) in einer Höhle angetroffen wird, die oberhalb der Hüften Jungfrau, unterhalb Schlange ist. Höhle ist Unterwelt, Jungfrau junges Licht, Schlange noch Rest des Unterweltdurchgangs. W. Schultz bemerkt dazu (S. 33), daß in einer orphischen Götterlehre „die Echidna als Tochter des selber schlangengestalteten, aber auch geflügelten Urweltgottes Phanes bekannt war. Er glaube nicht zu irren, wenn er vermute, daß dieses Mädchen selbst einmal als geflügelte Schlange gegolten habe. Sie reicht wohl mit den Flügeln in die Luft, ihr Körper bildet die Erde, ihr Schlangenleib erstreckt sich in die Tiefe des Urmeeres unterhalb der Erde“. Das Bild ist deutlich: Phanes ist der leuchtende Mond in seinem Schicksalsweg durch die Unterwelt, die Tochter ist der neue Mond im Entstehen, der Ur-Okeanos ist der Nacht- und Taghimmel, das Wasser, aus dem die Wiedergeburt (als Geist oder mit dem Geistfeuer, der Licht-Taube geweiht) geschieht, identisch mit dem himmlischen Jordan der Täufersekte. Herakles zeugt mit Echidna drei Söhne und hinterläßt für diese drei Gaben: Bogen, Gürtel, Becher, drei Mondsymbole, die uns schon bekannt sind (Apoll, Artemis, Ullr, Skadi als Bogengötter, Stärkegürtel des Thor, Becher des heiligen Mahls, Gralschale). Kaiser Julian kennt (nach Schultz) noch den Echidna-Mythos. An die Stelle von Herakles tritt bei ihm aber Attis, und das Mädchen ist zwiegestaltig (d. h. mann-weiblich wie die Mondjungfrauen und Mondriesen samt dem Urmenschen vielfach).
Bei den Naassenern entspricht der Echidna der „Meersperber, der

als Vogel in den Luftbereich ragt, als Schlange in die Tiefe des Urmeeres hinabreicht und dessen Zentrum das Gold anstrebt" (34). Es ist wiederum klar, daß das Gold das in der Dunkelwelt schicksalhaft gefangene Himmelslicht ist, das der Mond in seiner Doppelgestalt (Schlange unten, Vogel oben, in seiner „Himmelfahrt") wieder zu befreien trachtet. Es ist dasselbe wie der Licht- oder Feuerraub des Prometheus und anderer Erlösergestalten; es ist das Herabkommen des Sohnes der göttlichen Lichtwelt auf die dunkle Erde, um den Menschen das Heil zu bringen und sie aus ihrer Verlorenheit in materielle Interessen und Ichwünsche, aus der „Welt" der Vielheit, der Vereinsamung, der Vergänglichkeit, der Angst und Furcht in die Lichtwelt des Einsseins, des Geborgenseins in der Heimat, des Stehens über allem Leid und aller Not zu erlösen (vgl. Johannes 16, 33). Noch das pietistische Lied: „Die Heimat der Seele ist droben im Licht", bringt diesen Urmythos zum Ausdruck.
Es ist aber auch das zentrale Sehnen und Wissen aller heidnischen und christlichen Gnosis und Mystik: der Urmensch (Gott Anthropos) ist der Erlöser, der aus der oberen Lichtwelt herabsteigt, um die Seele aus ihrem Todesschlaf zu erwecken (vgl. Epheser 5, 14 zusammen mit den vorausgehenden mythoserfüllten Versen 8–13, nach Reitzenstein, Erlöser-Mysterien 6, ein Zitat aus dem iranisch-manichäischen Zarathustrafragment). Der Todesschlaf ist mythisch die Versunkenheit des Lichtes in die Unterwelt, gnostisch die Gefangenschaft der Seele in der Macht der Materie, das Vergessenhaben der ursprünglichen Lichtwesenheit, die Verlorenheit an „diese Welt", moralisch gewandelt die Verführtheit durch die Macht des Bösen. Dabei ist zu beachten, daß der Begriff Seele die göttliche Wesenheit des Menschen, der Begriff Materie die Verkörperung der Seele bedeutet, wobei die Vorstellung herrscht, die Materie ist als toter Stoff eine Fesselung für den in ihr gefangenen Teil der Gottheit, der nun wieder befreit werden muß. Die Seele ist dabei individualistisch und das ganze Verhältnis dualistisch gedacht.
Der Erlöser, der bei den Mandäern Manda d'Haijê (Erkenntnis der Lichtwesenheit der Seele) oder Hibil Ziwa, in Ägypten Osiris oder Tat (Tot), im hellenistischen Mysterium Hermes, bei den Naassenern ursprünglich Anthropos (Gott namens Mensch) heißt, ist in dem christlich beeinflußten späteren Naassenerpsalm durch Jesus ersetzt.

Es heißt da zuerst von der Seele:

„Bald ist sie Königin und sieht das Licht,
bald weint sie, in die Finsternis verstoßen.“

Dann fährt der Text fort:

„Da sagte Jesus: Siehe Vater!
Die Sucht der Bösen auf der Erde
wird von deinem Hauch verscheucht werden.
Sie (die Seele) sucht das bittere Chaos (die Welt der Vielheit) zu fliehen
und vermag es nicht zu durchwandern.
Deshalb entsende mich, Vater!
Mit dem Siegel (d. h. mit der Gottwesenheit) will ich hinabsteigen,
alle Ewigkeiten durchwandern,
alle Geheimnisse (der Lichtwelt) aufschließen,
die Gestalten der Götter weisen
und das Verhüllte des heiligen Weges,
Erkenntnis vollendend, verkünden“ (Schultz 37).

Man muß die mythische Sprache verstehen und hört dann deutlich die Einweihung des Apuleius oder ein Mithrasmysterium durch. Wie hier das Urmysterium und der Urmythos in allen Religionsformen des vorderen Orients (wobei nicht „Synkretismus“, sondern nur verschiedene mythische Sprache und Namengebung vorliegt) in gleicher Weise zum Durchbruch kommt, zeigt die Naassenerpredigt, die noch rein vorchristlich ist. Die „Predigt“ ist eine Erläuterung zu dem „Liede vom Menschen“:

„Ob dem Kronos entstammt oder selig dem Zeus,
oder der großen Rhea: sei mir gegrüßt,
du gedämpfter Gesang der Rhea, o Attis! –
Dich nennen die Assyrer den dreifach ersehnten Adonis –
Alle Ägypter Osiris –
Das himmlische Horn des Mondes die Weisheit der Hellenen –
Samothrake den verehrungswürdigen Adamnas –
Die um den Haimonfluß Korybas –
Und die Phryger bald papa, bald den Toten,

oder den Gott, oder Fruchtlos, oder den Hirten,
oder die grün gemähte Garbe,
oder den, welchen als Fruchtreich die Mandel zeugte,
den Syrinxbläser."

Der Kundige hört wieder das Mondschicksal heraus, das bei den Mandäern in der Form zur Gestaltung kommt, daß die „Mondgottheit das Wissen schafft" (Reitzenstein 98), das in 28 Stationen (des Mondumlaufs) zur Vollkommenheit (zur vollen Lichtheit) führt. Das 2. Buch der Mandäer enthält demgemäß 28 Abschnitte.

Alle die oben genannten sieben Stämme und Götter erheben in der Predigt den Anspruch, die ersten Menschen gewesen zu sein, alle bieten den gleichen Weg des Heils und alle weisen den gleichen Mythos vom „mannweiblichen Urmenschen" unter allerlei Namen auf. Der Hirte erscheint zwar schon in Ägypten ausdrücklich als die Sonne („Horus und die Herden des Sonnengottes", Poimandres S. 32 Anm.), kann aber nur der Mond sein, der die Sterne als Herde weidet. Das Bild des guten Hirten ist indisch, griechisch und christlich. Reitzenstein bemerkt ebenda noch: „Jetzt ist in der heidnischen Poimandresschrift alles erklärt, sowohl daß Nous (der Sinn, die Vernunft, der Weltgeist) als Menschenhirt erscheint, wie daß er sich in Licht wandelt." In der Naassenerpredigt heißt es: „Hermes ist Logos. Als Erzeuger und Erklärer dessen, was war und ist und sein wird, steht er bei den Hellenen in Verehrung, gekennzeichnet durch das Gebilde eines männlichen Gliedes, welches von unten nach oben blickt" (Schultz 45). Das gleiche Bild zeigte Ingwi-Freyr in Uppsala.

Geist und Wissen, Erkenntnis und Heilbringer ist der Mond auf seiner „Höllenfahrt", in Licht wandelt er sich mit seinem Wiedererscheinen (Ostermythos, auch Weihnachtsmythos). Er zeugt das neue Leben und wird in Hermes als Phallus verehrt. Noch „im 2. Jahrhundert haben christliche Gemeinschaften Christus unter dem Symbol des Phallus verehrt" (Poimandres 33). Die Seele erscheint in anderen Systemen als die in die Materie versunkene Sophia (die Weisheit Gottes), die durch den Erlöser (Christos) befreit werden muß und dann zur Lichtbraut wird. Sie wird damit zugleich aus der Vergänglichkeit befreit und in die Lichtwelt emporgehoben. Es ist das uralte Bild von der himmlischen Hochzeit (hierós gamós),

das gnostische und mystische Sakrament des Brautgemachs (vgl. S. 83) und das bekannte Märchenmotiv vom Erlöserprinzen und der Hochzeit im königlichen Schloß (vgl. dazu Bousset, Gnosis über das Sakrament des Brautgemachs S. 315 ff. und die Stelle Johannes 3, 29).

Über die „grün gemähte Garbe", die auch in den eleusinischen Mysterien als „wunderbares und vollkommenes Geheimnis" schweigend gezeigt wird, sagt die Predigt weiter (nach Schultz 48 und Poimandres 95): „Diese Garbe ist bei den Athenern auch der vollkommene große Leuchter, wie auch der Priester nachts in Eleusis bei viel Feuer das große und unaussprechliche Geheimnis heult und schreit:

„Einen heiligen Sproß die Herrin gebar: Brimo den Brimos" (d. h. die Starke den Starken oder die Zornige den Zornigen, vgl. Rudra, der Brüller – von griechisch brimê Zorn, brimazo brüllen – bei Rud. Otto (S. 60). Starksein, Zornigsein, brüllende Stimme bedeutet die Kampfbereitschaft und Siegeslust des jungen Lichtes gegen die riesische Dunkelmacht). Die Herrin ist der Ursprung, das Geistige, das Himmlische, das Aufwärts aus dem Dunkel des Mutterschoßes zum leuchtenden Lichte. „Sie ist das Geheimnis von Eleusis, das ist des Aufstiegs, weg vom abwärts treibenden Adam und hinauf zur Wohnung der Götter."

Wiederum dasselbe mythische Bild: Adam hier der abnehmende Mond, die grün gemähte Garbe die Lichtphasen des schwindenden Mondes oder das Licht von der himmlischen Sternweide als Symbol des siegenden Lichtes, der Geburt des Starken, des Lichthelden (Herakles, Siegfried u. v. a.). Das Geheimnis von Eleusis ist das Geheimnis der Wiedergeburt (des Lichtes, kosmisch und geistig). Der mythische Erlöser ist das himmlische Licht, die Erlösung selbst geschieht mit der Einweihung in das gläubige Wissen um die Gottesgeburt im Menschen, das Einssein von „Vater" und „Sohn" und den ewigen Sieg des Hohen und Reinen über das Niedere und Dunkle, des Guten über das Böse, des Lebens über den Tod und die Vergänglichkeit.

Scheidet man den Dualismus von Geist (pneuma) und Materie, den Diesseitspessimismus und den Unsterblichkeitsindividualismus als spätantike Zeitgebundenheit aus, so bleibt die wahre Gnosis (das innere Wissen) um die Gottwesenheit des Menschen. Denn der

Urmensch, der „erste Mensch“ (Protanthropos), der Gott Anthropos, ist das wirkliche und ursprünglichste Symbol für das Einssein von Mensch und Gott, das wir heute erneut künden.
Das bringen sehr schön die ersten Sätze des Systems der Ophiten zum Ausdruck: „Der Mensch ist der Gott der Götter, der als seliges, unvernichtbares, grenzenloses Licht im Urgrund ewiglich verharrt. Sein Gedanke aber geht von ihm aus und ist sein Sohn, den er entsendet. Dieser Sohn des Menschen ist der zweite Mensch“ (Schultz 50). Das ophitische System ist eine komplizierte Mischung jüdischer und iranischer Elemente. Alles Lichtbezogene ist iranischen Ursprungs.

Poimandres

Wertvoller für uns ist das mehrfach genannte, in Ägypten etwa gleichzeitig mit dem Christentum entstandene, noch rein „heidnische“ (ägyptisch-hellenistische) System des Poimandres, aus dem ich nun noch einen Auszug biete (mit Erläuterungen von mir in Klammern):
„Ich bin Poimandres (d. h. der Hirtenmann), der Geist der Herrschermacht; ich weiß, was du willst und bin überall bei dir (die Ausführungen sind ein Zwiegespräch zwischen Poimandres und seinem Schüler, ähnlich wie die Bhagavad-Gita zwischen Krishna und Arjuna). – Das Licht, sprach er, bin ich, der Geist, dein Gott, der vor jener aus dem Dunkel stammenden feuchten Beschaffenheit erschien. Aber der strahlende Logos, der aus dem Geist stammt, ist der Sohn Gottes ... Was in dir sieht und hört, ist der Logos des Herrn, der Geist in dir aber ist Gott, der Vater. Denn sie sind *nicht voneinander verschieden; denn ihre Einheit ist das Leben.* – Der Geist, der Gott, war mannweiblich, bestand aus Leben und Licht und gebar einen anderen weltbildenden Geist ... Der weltschöpferische Geist zusamt dem Logos, der die Kreise umfaßt und sausend umschwingt, drehte seine Schöpfungen und ließ sie sich drehen von einem unbestimmten Anfang bis an ein unbegrenztes Ende. Dort, wo er aufhört, beginnt der Umschwung nach dem

Willen des Geistes“ (gemeint ist der Himmelsumschwung, der ewige kosmische Kreislauf, der mannweibliche Mond als sein Herrscher und die untere Welt, in der Beginn und Ende, Tod und Leben, Untergang und ewiger Mutterschoß sich die Hand reichen). „Doch der Vater aller, der Geist, der Leben und Licht ist (der Mond als der ewig sich Erneuernde), gebar den Menschen, sich selbst gleich, den er liebte als sein eigen Kind. Denn er war überaus schön, *da er des Vaters Form hatte* (ebenfalls als Mond, men, Mann). Denn in Wahrheit liebte Gott *seine eigene Gestalt.* Ihm übergab er alle seine Schöpfungen.“

Es ist nicht Zufall, daß der Sohn der Gottheit – des göttlichen Lebens und Lichtes, als Mensch, als überaus schön und als die eigene Gestalt Gottes beschrieben wird. Gemeint ist im Bilde und in der Schau des Kosmischen die Gottwesenheit des Menschen als Gestaltwerdung Gottes, als „Sohn des Lichtes“ (Johannes 12, 36). Es wird nun ausgeführt, daß der Mensch „der niedersinkenden Natur die schöne Gestalt Gottes zeigte“ (nämlich sein eigenes Schönheitsbild als apollinischer Jüngling – vgl. was Hölderlin über die Religion der Schönheit im Hyperion sagt) und diese dann in Liebe zu ihm entbrannte. Die Natur ist hier offenbar an die Stelle der Lichtjungfrau, der Sophia-Helena, getreten. Daher komme es, daß der Mensch „sterblich dem Körper nach, unsterblich aber wegen des wesenhaften Menschen sei“ ... „Licht und Leben ist der Gott und Vater (vgl. Mandäer), von dem der Mensch stammt, so daß also, wenn du erkennst, daß du aus Leben und Licht bestehst und auch treulich glaubst, daß du aus ihnen zusammengesetzt bist, du wieder zum Leben zurückkehren wirst ... dann steigen sie ihrem Range nach zu dem Vater empor, und die Kräfte selbst liefern sich dem Vater aus und *werden zu Kräften in Gott.* Das ist das gute Ende derer, so die Erkenntnis haben, nämlich daß sie zu Gott werden“ (also nicht persönliche Unsterblichkeit, sondern Wiedervereinigung mit dem All-Einen, von dem der „Sohn“ durch die Liebesverbindung mit der Natur, d. h. durch seine Verkörperung als Mensch eine Zeitlang scheinbar getrennt war. In Wirklichkeit ist das Einssein auch durch die zeitweilige Individuation nicht aufgehoben. Vgl. Johannes 14, 17: „Ich gehe zum Vater“, und 11, 25: „Wer an das Leben glaubt, der wird leben und nimmermehr sterben.“

Wie sehr das Wesen der Frömmigkeit in den Jahrhunderten um den Beginn unserer Zeitrechnung als Lichtreligion geprägt war, geht anschaulich und eindrucksvoll aus dem bedeutsamen Buch von Gillis P'son Wetter hervor, das unter dem Titel „Phos" (Licht), eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des „Manichäismus" bietet, erschienen ein Jahr vor dem Buch „Der Sohn Gottes".
Die Taufe wird von Justin als „Erleuchtung" bezeichnet; taufen und erleuchten, erretten und erlösen sind gleichbedeutend (2). Woher kommt diese Verbindung von Licht, Weihe und Heil? Licht ist „der wahrhafte Gott", ist göttliche Kraft. In wen sie mit der Taufe einzieht, der wird vergöttlicht, wird „Gott", wird frei, dem Schicksalszwang entrückt (7). Ebenso fließen Pneuma und Gott zusammen. Die Herabkunft des Geistes (des Lichtes) verleiht ewiges Leben (10). Der „Same des Lichts" soll in die „Braut" (den Frommen) eingepflanzt werden. Das bewirkt die Verwandlung des Sterblichen ins Unsterbliche, bewirkt die Vergottung (12). Gott (das Licht) durchglänzt das ganze Weltall und den Menschen (13). Wer das Licht gesehen hat, hat Gott gesehen. Das Licht ist das Primäre. Das ist ganz konkret zu denken. Licht, Gnade, Leben sind vertauschbare Begriffe (17). In den Attis-, Isis- und Mithrasmysterien herrscht dieselbe Schau. Der Priester sagt: „Der Gott ist gerettet, seid frischen Muts" (d. h. gerettet ist das Licht des Himmels aus der Macht der Finsternis, der Verdunkelung). In der von Albrecht Dieterich mitgeteilten Mithrasliturgie heißt es: „Wenn du das gesagt hast, werden sich dir die Strahlen zuwenden und du wirst mitten unter ihnen sein, du wirst einen Gott sehen, jugendlich schön mit feurigen Locken in weißem Gewande, scharlachrotem Mantel und feurigem Kranze. Sogleich begrüße ihn mit dem Feuergruß" (der in den eleusinischen Mysterien lautet: „Heil, heiliges Licht! Heil, heiliger Glanz! – chaire phos!) (22). Kultisch wurde das durch Lichteffekte zum Erlebnis. Auch in der gnostischen Pistis Sophia heißt es: „Jene Lichtkraft kam herab über Jesus und umgab ihn ganz" (in der Taufweihe durch den Mandäerpropheten Johannes). Ähnliche Darstellungen in dem von den Albigensern aufbewahrten Ägypter-Evangelium und in den Thomasakten (24).

So zieht sich diese Lichtweihe und Vergöttlichung von den eleusinischen Mysterien und den iranisch-hellenistischen Weihen noch bis ans Christentum heran. Die Vernichtung der Albigenser usw. durch die katholische Kirche ist nur einer der Akte in der unerhört grausamen Unterdrückung des Wissens vom Einssein durch die Macht des Dogmatismus (vgl. Nigg 189 ff.). Der neutestamentliche Begriff der Verherrlichung (Verklärung, doxa) bedeutet Glanz, Meinung, inneres Wissen, Vorstellung, aber auch Ruhm. Aber schon bei Irenäus wird das Mythisch-Konkrete, das schaubare Lichtglanzerlebnis und das geistige Erleuchtungserlebnis „ins Moralische, Katholische verwandelt". Die Sünde vermindert "die Fähigkeit, göttliche Kräfte zu empfangen" (31). Auch das Dualistische scheint hier schon durch: „Der Mensch kann nicht selber mit Göttlichen in Verbindung treten. Seine Natur ist anderer Art als die Götter." In Wirklichkeit kann das „Selber" nur bedeuten, daß der Mensch seine Existenz, seine Kraft, sein Leben, seine Erleuchtung nicht aus sich selbst, sondern aus dem All-Leben, dem All-Licht, Gott haben kann, das in ihm Mensch geworden ist. Das ist der wahre Sinn des Wortes Gnade. Hier liegt aber der radikale Unterschied zwischen dem Dogma der Kirche und dem von ihr verdammten Wissen um das Einssein (vgl. das Urteil über Meister Eckhart). Auch Wetter meint, das liege im Unterschied von Geist und Natur. Nein! Natur ist auch Geist, „Geist in seinem Anderssein" (Hegel). Gerade in der Erkenntnis (Gnosis), in der Erleuchtung wird der vermeintliche Unterschied aufgehoben in einem *neuen Erlebnis*, dem Wissen um das Einssein.

Das Erlebnis der Lichtnatur der Seele bewirkt in der Mithrasliturgie, daß sie leicht wird, sich zum Himmel erhebt und dort die Götter und das Göttliche sehen kann (37). Das ist sowohl ekstatisches Erlebnis in der Weihe als der konkrete Hintergrund der Unsterblichkeit als eines Aufsteigens der Seele (des im Einzelnen verkörperten Lebens) zur Sonne und ihr Einswerden mit dem göttlichen Licht, das auch ihr Ursprung und Wesen ist (vgl. oben der indische Götterweg). Die Kultformen des Altertums waren als göttliches Drama wirksam, das die Ergriffenheit (Ekstase) im Weihling erregte, erweckte und wachhielt. Das war nicht bloß ein abstrakter, intellektueller Glaube, sondern eine konkrete Schau und Metanoia (innere Umstellung), ein starkes Erleben: „Im Innern des Men-

schen geht etwas vor. Er fühlt sich im Besitz eines Gutes, von dem er vorher nichts wußte (d. h. das ihm nicht bewußt war). Die Religion wird ihm zur lebendigen Kraft. Nur der Erleuchtete kann das Licht sehen“ (59). „Die göttliche Kraft erscheint nicht nur im Symbol, sondern real als Erkenntnis, Weisheit, Glaube, Wahrheit. Das *ist* Licht, *gibt* Licht, *macht* zu Licht. Das Göttliche wirkt wie eine Naturkraft.“

„Auch die Philosophen haben die Vorgänge der Mysterien und der Umwandlung ebenso konkret gedacht wie die Adepten: Erleuchtung durch Philosophie“ (65). Beachtenswert ist Wetters Bemerkung über Homer: „In der griechisch-homerischen Frömmigkeit sind die Menschen die armen Sterblichen.“ „Zwischen Gott und Mensch ist eine unübersteigbare Kluft. Es war eine besondere Gnade, wenn ein Sterblicher zu den Elysäischen Feldern entrückt wurde.“ Das klingt auch in W. F. Ottos „Götter Griechenlands“ noch stark an. Die Mysterien bilden eine Ausnahme (und sind wohl eine Wahrung ältesten indoarischen Erlebens). „Gott“ ist der antike Mensch nur, sofern er göttliche Kraft besitzt, des göttlichen Fluidums voll ist (77). Man erinnert sich an Schillers Wort: „Ibykus, des Gottes voll.“

So erklärt sich, daß „nicht der Mensch selbst wirkt, sondern Gott durch ihn. Er ist Gottes Repräsentant (sein Mund, sein Offenbarungs- und Wirkort), der Träger göttlicher Kräfte in der Welt“ (80). Vgl. dazu Johannes 5, 17 und die ganze Johannes-Mystik. So erst gewinnt die Bezeichnung „Söhne Gottes“, Vollendete, Heilande, Propheten, innere Wirklichkeit. Die Dogmatisierung solcher Benennungen durch die Kirche ist eine Unwahrheit. „Diese griechischen und gnostischen Heilande sind lange Zeit die gefährlichen Nebenbuhler des christlichen Heilands gewesen. Ihre Züge sind von der Erde vertilgt, die Kirche hat sie totgeschwiegen, totpolemisiert, sie zu Ketzern, Zauberern, Goëten (Gauklern) gestempelt. Ihre Feinde haben mit derselben Münze bezahlt, besonders die Juden. Celsus spottet nicht selten darüber, daß Jesus eigentlich in diese Reihe gehöre; wie wissen eigentlich die Christen, daß er wirklich Gottes Sohn gewesen sei? Daß er selber das beansprucht hat, bedeutet ja nichts, das haben alle anderen auch getan, von denen der Christ behauptet, daß sie *nicht* Gottes Söhne sind, sagt er spöttisch. Origenes verteidigt sich damit, daß niemand solche Taten getan

habe, niemand sich so deutlich als theios (göttlich) gezeigt habe. Er habe die Prophezeiungen des Alten Testaments erfüllt. Aber dasselbe haben die Simongläubigen für dessen Gottessohnschaft auch angeführt" (83). Wer die heitere Unterhaltung zwischen Luther und dem Rabbiner kennt, die Popper-Linkeus erdichtet hat, hört nahezu dieselben Einwände heraus. Man versteht nun auch die Polemik des Johannes-Evangeliums, Jesus sei allein das Licht der Welt (Kapitel 1) und der rechte Hirte (Kapitel 10).
Noch eine Bemerkung Wetters ist zu erwähnen: „Ob diese Menschen (die Griechen) an ein persönliches Fortleben nach dem Tode gedacht haben, kann kaum beantwortet werden. Die Frage ist unangebracht; der Grieche lebte zu sehr in der Gegenwart, um nach dem Jenseits zu fragen. Der unpersönliche Charakter der hellenistischen Religion bezog sich immer auf das Göttliche, nicht auf den Gott. Zwar lebt das Göttliche fort. Auf diese aphtharsia (Unsterblichkeit, Unverderblichkeit) hat man seine Hoffnung gesetzt, entweder als Vereinigung mit dem großen Urlicht oder als Stern oder als feuriger Dämon auf einem Stern. Anders in den Mysterien und im Christentum mit der Predigt von der Auferstehung (Apostelgeschichte 17, 18)" (96). Das letztere ist richtig, das erstere nur bedingt. Der Urgedanke der Wiedervereinigung mit dem All-Licht ist auch in Gnosis und Mysterien noch nicht vergessen, da ja das Einssein mit dem Göttlichen (das „Gottsein"), die Vergottung, doch wesentliches Prinzip schon für den Lebenden ist. Aber die Individualisierung der Seele hat parallel mit der Moralisierung der kosmischen Polarität (Gut-Böse statt Licht-Dunkel) schon in Indien und Persien und im Orphismus mit den Wiederverkörperungslehren, mit der moralischen Deutung des Karman und mit dem astrologischen Schicksalszwang von Babylonien her begonnen. Sie ist in der Anthroposophie von neuem dogmatisiert.
Nun die Frage nach der Herkunft des Lichtgedankens. Es ist oben schon erwähnt, daß in den eleusinischen Mysterien das Licht mit Heil begrüßt wurde (chaire phos!). In des Sophokles Antigone wird Dionys als Mondwesen mit den Worten begrüßt: „Heil dem Anführer des feuersprühenden Sternenreigens!" Ebenso bezeichnet ihn Aristophanes als „lichtbringenden Stern der mächtigen Weihen". Auf der Bühne ist Dionys stets von Glanz und Feuer umwoben und strahlend" (99). Wetter sucht die Quelle der Gleichsetzung von

Licht mit Geist, Nous, Gnosis in Iran und Babylon. Reitzenstein hat aber klar erkannt, daß die Mondgottheit „das Wissen schafft" (Erlöser-Mystik 98); auch Bousset hat die Mondnatur der weiblichen Gestalten (Helena, Selene, Sophia, Isis, Astarte gleich Luna vgl. Gnosis 78 ff. und 260 ff.) ausdrücklich anerkannt.
Aber auch Wetter bringt, nachdem er sich des längeren über die Herleitung von Babyloniern, Chaldäern und der Mithrasreligion verbreitet hat, merkwürdige Beispiele einer Lichtverehrung, die „vielleicht hellenistisch geformt" sei (124). Er nennt diese Lichtanrufung pantheistisch (124 und 128): „Man betet das Licht der Götter an, nicht mehr sie selbst." Er verweist dafür zuerst auf einen Istarhymnus: „Ich bete dein Licht an, deine Seele, deine Ruhe und die Klarheit deines edlen Geistes, der mit den himmlischen Tugenden verbunden ist." Der Hymnus ist aber immerhin an die Person der Göttin gerichtet, die übrigens den Venusstern bedeutet, der im Orient mit weit größerer Helligkeit strahlt als in unseren Breiten. Außerdem kann für die mythische Frömmigkeit eben das Licht und der Gott nicht so unterschieden und getrennt werden, daß jenes nicht selbst der Gott (die Göttin) wäre. Die ganze Frage liegt ja doch wohl umgekehrt. Die sogenannte „pantheistische" Frömmigkeit, d. h. die Verehrung der allgöttlichen Natur in ihren vielgestaltigen Wirkungsmächtigkeiten war das Ursprüngliche, sei es nun magisch-kultisch oder mythisch-kultisch sich auswirkend, und blieb auch später noch der Kern aller Mythen. Erst die spätere Antike, die man vielleicht schon mit Homer oder mit dem Brahmaismus der jüngeren Veden beginnen lassen kann, hat die Götter mehr als reale Personwesen aufgefaßt, bis die Umwandlung in philosophische Religiosität einsetzte, die wieder zum „Pantheismus", der Göttlichkeit des Einen, zurückfand. Aber der Spott über diese gegenständlich personifizierten Götter und ihre „Unmoral" begann schon im 5. Jahrhundert (Sophisten).
In manichäischen Gebeten werden die leuchtende Sonne und der Neumond angerufen oder es heißt: „O Vollmond, o Jesus, o Licht! Neuer Vollmond und Frühling, Herr! – Ein neuer Vollmond möge scheinen auf die Religion, Heil über dich, o Herr! – Heiliger Jesus, meine Sünden erlaß, Gott, mar Mani, meine Seele erlöse! – Heiliger Gott, o Licht, o Weisheit! – Die Sonne des Lichtes und Vollmond, der glänzende, leuchten und glänzen aus dem Körper dieses Bau-

mes“ (126). Gemeint ist hier wohl der Lebens- und Weltenbaum, der ja zugleich auch Mondbaum ist.
Alle diese Beispiele zeigen vor allem das Vorherrschen des Mondes, seine Gottheit, seine Lichtkraft in der Finsternis als Weisheit allem Nichtwissen gegenüber. Sonne und Mond sind aber nur die sichtbaren Erscheinungen des Einen, des himmlischen Lichtes. Es läßt sich leicht erweisen, daß es seit der Steinzeit immer schon das Eine, das himmlische Licht war, für das vor der Umstellung auf das Sonnenzeitalter (etwa im 3. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung) der Mond der eigentliche Repräsentant war, da nur er als Licht in der Finsternis leuchtet und damit der Freund des Menschen ist. Diesen Wechsel vom Mond auf die Sonne haben Bachofen und Frobenius erwiesen. Über die Bedeutung des Mondes für die Entwicklung der Frömmigkeit habe ich mich in meinem Buche „Gott-Natur in Mythos und Märchen“ ausführlich verbreitet.
In einem manichäischen Hymnus, im Lied von der Perle und im Zarathustrafragment und als Zitat daraus in dem nach Bousset, Reitzenstein u. a. nicht paulinischen Epheserbrief heißt es: „Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin du entschlummert bist; ich will dich schmücken lassen.“ Das ist der Ruf zur „Gnosis“, zur Erkenntnis der wahren Wesenheit des Menschen: Glanz, die Silbe div, das iranische hvarena, hellenistisch-gnostisch-christlich doxa (Herrlichkeit): das ist der anschauliche Ausdruck dieser Lichtwesenheit und des inneren Glaubens und Wissens um diese Gott-Natur. Wetter schließt den Abschnitt über die Herkunftsfrage mit dem Satz: „Der Lichtcharakter der ‚Herrlichkeit‘ wird verdeckt oder in den Schatten geschoben von dem alles verschlingenden Monotheismus des iranischen Propheten“ (Mani) (143). Das ist wohl das jüdische Erbe bei Mani. Denn allein der Monotheismus in seiner rationalen Starrheit hat die alte mythische Anschaulichkeit, den unmittelbaren Erlebnischarakter der ursprünglichen Frömmigkeit ersterben und Abstraktheit und Illusion an ihre Stelle treten lassen.
Wetter bestätigt das, indem er in einem Schlußabschnitt über die hellenistische Frömmigkeit zusammenfassend folgendes sagt: „Am deutlichsten ist die Vermengung von Orientalischem und Griechischem in dem Begriff der Gnosis. Der Mensch muß wissen, daß er aus Licht und Leben zusammengesetzt ist. Aber nicht, *was* man

kennt, ist wichtig, sondern *daß* man es kennt." Die Gnosis ist ein *innerer Zustand.* Der Mensch „weilt in der Gnosis" (162). Diese Gnosis, diese „Substanzänderung" ist der Weg zur Mystik (164). In dieser gibt es keinen Raum für geschichtliche Momente in der Religion. Alles bewegt sich auf einem anderen Plan, wo die geschichtliche Persönlichkeit oder der Gott keine Rolle mehr zu spielen scheint, wo der Mensch selber und die Erwartung der göttlichen Kraft im Mittelpunkt steht. Welch ein Unterschied gegen das Judentum, wo der Mensch vor dem gewaltigen, majestätischen Gott die Knie beugen muß, sich vor seine Brust schlagen und seine Sünden zu bekennen hat, oder gegen das Christentum, wo dieselben Gefühle den Menschen in den Staub beugen, aber wo auch die selige Gewißheit verkündet wird, daß jetzt die Erlösung gebracht worden ist" (166).
Den Theologen kann aber Wetter nicht verleugnen. Zwar sei auch das Christentum hellenisiert, aber der persönliche Gott – im Gegensatz zu dem „Pantheismus" der Lichtverehrung – sei vom Judentum übernommen: „So hat denn das Christentum den wirklichen Gottesglauben gerettet, der trotz aller (pantheistisch-gnostisch-mystischen) Religiosität der hellenistischen Zeit nicht erblühen konnte, den Glauben an einen persönlichen, lebendigen Gott" (163). Nein! Gerade damit hat das Christentum den Gott von seinem Leben und seiner Welt und Natur getrennt und ihn abstrakt, ferne, jenseitig, illusionistisch und zum rationalen Gott, zum „Gegenstand" gemacht, zur Zahl Eins, die dann etwas völlig anderes bedeutet als das Eine der All-Einheit. Lebendig ist ein Gott nur, wenn er das wirkliche Leben selbst, die lebendige Welt und das ganze All in seiner geheimen schöpferischen Macht, seiner ewigen Dynamik und seiner anschaubaren Erscheinung ist.
Ein echter Ausdruck solcher dreieinheitlichen Lebendigkeit, Allgegenwart, Anschaubarkeit, Nähe, ja Unmittelbarkeit und Wirklichkeit Gottes war noch der „Manda d'Haijê" (Erkenntnis des großen Lebens) und der „Vater" des johanneischen Jesus von Johannes 5, 17: Das wirkende Leben (der Theologe würde sagen: der das Leben Wirkende).
Wetter schließt sein höchst beachtliches Buch ab mit den Sätzen: „Ob diese Gedanken (Licht als Krone, Strahlenkranz, Kleid) von Osten her eingewandert sind, scheint fraglich. Sie können wohl

überall heimisch sein, da sie in primitiven Religionen oft vorkommen. Aber die Verbindung mit Licht kam wohl von Osten." Ich möchte das „überall heimisch" unterstreichen und statt „primitive Religionen" sagen: „Urreligion". Denn daß der Mensch seine Augen zum Licht, zum Himmel erhob und dort das Erlebnis des Göttlichen, des div (divinus, deus, Zeus, theos, Ziu, Dyaus) empfing, das ist nicht etwas „Primitives", sondern ist natürlich, geistig, seelisch, zugleich auch für den edelsten Menschen. Das ist die Rückwendung des Menschen vom horizontal gerichteten, auf Beute bedachten Tier zur vertikal, lichtwärts gerichteten Pflanze, die zugleich aus der Tiefe des Lebens wurzelhaft und aus der Höhe des Himmels lichtdurstig ihre Kräfte holt. Es ist die innere Wesensverwandtschaft des Menschen mit dem Licht. Wenn der Ursprung der Religion vielfach auf Angst und Furchterlebnisse zurückgeführt wird, so ist das nur die eine Seite, die im Lichtmangel der Neumondnächte, der Winternächte, in der Ausgeliefertheit in viele Gefahren der Urzeitzustände ihre Wurzel hat. Die andere Seite ist das Beglückende, Erlösende, Belebende des Lichtes.

Bultmann berichtet in seinem Buche „Das Urchristentum" von Anaxagoras die Worte: „Warum ich lebe? Um Sonne, Mond und Himmel anzuschauen. Aus der Schau fließt die Freiheit" (142). Kants Blick zum gestirnten Himmel ist dasselbe Erlebnis, und selbst das orthodoxe Christentum sieht Gott noch im Lichte, im Himmel, wenn auch nicht mehr *am* Himmel. Will man die Anschaubarkeit des Lichtes, des Göttlichen, seine wirkliche „Allgegenwart", als primitiv bezeichnen, so mag man das ruhig tun. Man kann dann auch Goethe, Schiller, Hölderlin, Nietzsche mit ihrer Naturverehrung unter die Primitiven rechnen und nur noch die reine Abstraktheit (christlich gesprochen, die reine „Geistigkeit") als vollwertig anerkennen.

Bultmann berichtet weiter von der griechischen Weltanschauung: „Der Kosmos wird objektiviert als Grund der Existenz: Himmel, Erde, Götter und Menschen hält die Gemeinschaft zusammen, Freundschaft, Harmonie, Selbstbeschränkung und Gerechtigkeit. Darum nennen sie das Weltganze „schöne Ordnung = Kosmos" (142). Man vermißt hier das Verstehen dafür, daß der Kosmos eigenes inneres Leben und eigene Mächtigkeit besitzt. Die christliche Weltanschauung bestreitet das. Der Kosmos *muß* ohnmächtig, materiell, rein passiv sein, damit der Gott ihm Leben „geben" kann. Wer objektiviert denn? Nicht der Grieche, der den lebendigen Kosmos als eine harmonisch-schöne, gerechte und freie Gemeinschaft erlebt, sondern der Christ, der sowohl seinen erdachten Gott als den entgotteten Kosmos zu zwei Objekten macht, von welchen das wirklich lebendige tot (der Kosmos), das unlebendig abstrakte (der Gott) als „das Leben" – bitte nicht das wirkliche, naturhafte, sondern das nur gedachte, rein geistige „geglaubt" werden soll: „credo quia absurdum" (ich glaube das Sinnlose). „Solaren Pantheismus" nennt es Bultmann, verbunden mit astrologisch begründetem Schicksalsglauben (164).
Gewiß, nicht das äußerliche, rein „materielle" Objekt (Sonne oder Mond, Himmel oder Kosmos) ist das Entscheidende, der Wertträger, sondern dieses wirkliche Objekt ist nur die Erscheinung eines Wesenhaften. Dieses Wesen ist nicht als Objekt *in* der Erscheinung als einem anderen Objekt, sondern beide sind als lebendige Ganzheit eines (idem), wie Seneca, der Stoiker, es ausdrückt: „Weder die Natur ohne Gott, noch Gott ohne Natur, sondern beides ist eins und dasselbe (sed idem est utrumque)." Auch war dem Altertum der Begriff des Schöpferischen trotz Heraklit noch zu wenig bewußt und darum auch nicht das Erlebnis wahrer göttlicher, kosmischer, naturhafter Freiheit. Der Begriff des Seins, der später die Philosophie des Parmenides beherrscht, hat auch schon die Homerische Götterwelt objektiviert, hat den Schicksalsbegriff zur Erstarrung gebracht und ist auch von Platon nicht überwunden, eher dualistisch unterstrichen worden. Die babylonische Astrologie hat hier offene Furchen gefunden für ihre Saat.
Und doch besteht das instinktive Sehnen nach Freiheit und kann

durch Mysterien und Gnosis wieder befriedigt werden. Anders gesagt, die Freiheit ist da, in der lebendigen Wirklichkeit, der Mensch braucht nur *ihr* Wesen und *seine* eigene wahre Wesenheit zu erkennen. Er braucht nur *sich* als dieselbe schöpferische Natur zu „erkennen“ (Gnosis des Mysteriums), die Friedrich Hölderlin als die „göttliche Natur“ aus dem Griechentum erlebt hat (wie Schiller und Goethe, aber stärker, klarer, tiefer, einheitlicher).
Der Dualismus des Christentums als Erbe des moralischen Dualismus von Iran und Juda und als Geist-Materie-Dualismus von Griechenland, die im Leibe eingekerkerte Seele, der jüdische Dualismus von Schöpfer und Geschöpf, das alles war der verhängnisvolle Irrweg, der im Christentum zum Dogma geworden, an dessen Rockschöße die ganze Kette von Sündenbewußtsein, Erbsünde, Erlösung, Jenseits und der ganze Gottglaube mit der darin wurzelnden Begriffsverwirrung und Wirklichkeitsentfremdung sich gehängt hat.
Die ganzen alten Mythen vom himmlischen Lichtglanz, von dunkler Unterwelt, von der Befreiung (Erlösung) des von den Dunkelmächten überwältigten und gefangen gehaltenen Himmelslichtes, vom Wiedererscheinen des Lichtes als Wiedergeburt, Auferstehung, Himmelfahrt, Himmels- und Lebensherrschaft, Sieg des Lebens, Gericht über die licht- und wertfeindlichen („bösen“) Dunkelmächte, die schicksalhafte, aber niemals völlig unterliegende, niemals dem „Tode“ verfallene Licht- und Lebensmacht: Das alles ist völlig mißdeutet, historisiert, rationalisiert, objektiviert worden und als „heidnisch“ der Verfemung anheimgefallen.
So konnte es kommen, daß Askese, Verachtung edler, schöner Genüsse und des Leibes (der christliche und gesellschaftliche Begriff von „Anständigkeit“ und „Sittlichkeit“), Verachtung oder Überwindung der Welt überhaupt als Weg zur Erlösung der Seele angesehen werden konnte. Der rechte Weg zur Wahrheit, zum Göttlichen, zum Einssein mit dem Ewigen sind nicht die „Fleischtöpfe Ägyptens“, die Nerven „anregenden“ Genußgifte, die doppelte Moral auf allen Lebensgebieten und ein naturfernes, verstädtertes Leben in Tag- und Nachtlokalen. Der Weg zur göttlichen Natur geht nur nach deren eigener Lebensordnung, nicht nach den verdorbenen Geschmacks- und Triebwünschen einer entarteten Gesellschaft. Die Art zu genießen, ist nicht einfach Privatangelegenheit, sondern hat tieferen Regeln zu folgen.

Aber schon im Altertum beginnt die Entartung. Neben der frommen Askese und Weltflucht macht sich das üppige Triebleben des späten Rom breit. Neben den Mythos und seine Schau tritt, wie auch Bultmann feststellt, der vom Alten Testament übernommene Monotheismus; von der Synagoge her wirkt der Moralismus, der Kyrios Christos wird zum Kultgott (197). Nicht mehr das Anschauen kosmischer Harmonie, nicht mehr Erziehung und Bildung, nicht mehr das Ideal des Edlen und Schönen, nicht Logos, Vernunft und Geist sind das Wesen urchristlichen Seinsverständnisses, sondern der Wille, das „Trachten nach" (dem Reich Gottes). Nicht mehr die Vernunft leitet den Willen, sondern der moralische Wille entscheidet (200). Das Böse ist darum nicht Mangel, sondern positiver Ungehorsam, Empörung gegen Gott. Aber dieser Wille ist trotzdem nicht „formal dirigierbar", sondern wesenhaft gut oder böse (Lukas 6, 43). Das wäre an sich richtig, aber die Verkettung des Wesensbegriffes mit einem erbsündebelasteten Schuldbegriff und mit der Leugnung der Freiheit zur Korrektur durch die bessere Tat (neben der Freiheit zu sündigen): „Der Wille *kann* nicht wollen, was er will (Römer 7, 24)", ist unheilvoll und voll Mißverstehens. Ja, wenn das wahre und volle Einssein eingesehen würde, dann wäre auch der Wille in einem anderen Blickfeld. Dann trüge tatsächlich das Göttliche die Schuld im Menschen und erlöste das Göttliche *sich selbst* im Menschen, dann wäre *der Wille* des Menschen der Wille des Göttlichen in der Gestalt des Menschen, er – dieser einzige Wille der Welt – könnte und *müßte* „sündigen", irren, versagen, und er allein – menschgeworden – könnte auch wieder gut machen, die Wahrheit schauen, das Gute wollen und leisten. Das ist der einzige „Weg zur Wahrheit und zum Leben".
Wenn dann Bultmann den Satz prägt: „Glauben heißt sich der Gnade Gottes preisgeben", so ist das richtig, wenn Gott und das wirkliche Leben, Gott und der Mensch eins und dasselbe (idem) sind; es ist aber falsch, wenn Gott ein orientalisch-alttestamentlicher „Herr" ist, der gnädigst dem Menschen sein armseliges Leben erlaubt. Was „der Welt Sünde trägt" (Johannes 1, 29), ist das zum Menschen gewordene und im Menschen um sich selbst ringende Göttliche, nicht ein ferner, von uns getrennter, himmelhoch über uns thronender, absolut vollkommener Gott, der seinen Sohn herabschickt und für die blinden und entarteten Menschen hinopfert.

Welche unerhörte Verkehrung das Christentum aus der natürlichen „Situation des Menschen in der Welt“ gemacht hat, zeigt Bultmann an Paulus. Schon die Voraussetzung ist in der behaupteten Allgemeinheit falsch: Ohnmacht und Angst charakterisieren nach Römer 8, 15 das Dasein (210). Das trifft zum Teil zu für astrologisch beeinflußte Kreise und Menschen, aber auch für die späte Antike nicht allgemein. Wohl ist der starre Schicksalsglaube stark betont. Aber Bultmann führt selbst ein Wort von Seneca an (166), das in keiner Weise Angst erkennen läßt: „Es leitet uns das Schicksal ... Längst ist alles bestimmt. Was entrüsten wir uns also? Wir wollen freudig bereit sein für alles. Was gehört einem guten Manne zu eigen? Sich dem Schicksal darbieten. Ein großer Trost ist es, mit dem All dahingerissen zu werden. Die gleiche Notwendigkeit fesselt auch die Götter. Auch der Lenker des Alls muß ihr folgen. Nur einmal hat er geboten.“
Es ist richtig, daß hier der Freiheitsgedanke des Schöpferischen dem Zwang des Schicksals unterlegen ist. Aber was ist das Schicksal hier? Doch nichts anderes als die unverbrüchliche Weltordnung, der auch ihr „Schöpfer“ und alle „Götter“ (Naturmächte, Lebensmächte) unterworfen sind. Und was ist diese freudige Bereitschaft anders als die Unterordnung des Christen unter den „unerforschlichen Ratschluß Gottes“, nur daß jetzt in illusionistischer Weise die persönliche Willkür eines erdachten Gottes an die Stelle der ewigen Naturordnung getreten ist.
Weit schlimmer wird die Beurteilung der Situation mit der Erklärung aus dem Sündenfall. „Der Mythos vom Urmenschen wird bei Paulus zum 1. Adam, der Sünde und Tod in die Welt gebracht. Schon die Gnosis hat die reine Lehre vom göttlichen Urmenschen (dem Gott-Mensch – Anthropos) in die Lehre vom „gefallenen“ Urmenschen verwandelt, da hier jüdische Einflüsse mitgewirkt haben. Bei Paulus ist der 1. Adam psychisch (natürlich), der 2. pneumatisch (geistig). In der Gnosis ist der Fall des Urmenschen noch Schicksal, und die Erlösung erfolgt auch schicksalhaft, bei Paulus ist der Fall Schuld, und diese wird nun, da der Mensch Gewissen hat, ihm zum Schicksal“ (213 f.). Ist das nicht eine des Menschen und des Lebens selbst tief unwürdige Deutung des Schicksalsbegriffes, der doch nur Ausdruck der göttlichen Weltordnung, ihrer Polarität, ihrer Irrationalität und ihres Werdecharakters ist? Die kos-

mischen Mächte (die Planeten, die „Fürsten dieser Welt") werden bei Paulus zu Mächten der Sünde, des Todes, ja der ganze sichtbare Bereich wird dämonische Macht („das Leben nach dem Fleisch", Römer 8, 12). Ist damit nicht erst recht eine Daseinsangst, eine Diesseitsentwertung und Entweihung ausgesprochen, die von nun an bis heute die christliche Lebensanschauung beherrscht? Diese Weltanschauung des paulinisch beherrschten Christentums aber ist es weit mehr als der Mythos des Christentums, die verderblich für die Entwicklung des Abendlandes geworden ist. Bultmann stellt einander entgegen: „Die Welt des Neuen Testaments ist zwar Schöpfung Gottes, aber für den Menschen Fremde. Ihr Bürgertum ist im Himmel, die Welt ist böse, vergänglich" (215). Ist das nicht ein grauenhafter Vorwurf gegen Gottes Welt, den allerdings das Dogma und seine theologischen Waffenträger ungeheuerlicherweise dem Menschen als schicksalhafte Schuld zur Last legen. Das ist paulinisch-alttestamentliches Christentum, das ohne Zweifel mit dem Jesus, soweit er sich rekonstruieren läßt, nichts zu tun hat. Ed. Wechssler hat sehr schön darauf aufmerksam gemacht, daß gerade Jesus den Schuldgedanken und das Beschuldigen weit von sich gewiesen und die reine Güte an die Stelle gesetzt hat (Hellas im Evangelium 186).

Von Bedeutung ist noch weiter die Bemerkung bei Bultmann, daß zwar das Christentum überall historisiert und historisch begründet, wo die Gnosis noch mythisch darstellt, daß aber gerade die Wirkung der Gnade nicht ein historisches Phänomen, sondern allein durch Christus gegeben ist und zwar für jeden einzelnen, ohne Rücksicht auf Volkheit oder Stand: „Das bedeutet die absolute Vereinzelung des Menschen vor Gott ... Die Individualisierung ist erst bei Paulus radikal erfaßt" (209): 1. Korinther 12, 12 ff.

Ein schon gestreifter Unterschied kommt noch in folgendem Satz zum Ausdruck: „Das menschliche Sein ist in Christus geschichtlich, in der Gnosis schicksalhaft" (226). „Das gnostische Pneuma ist der Lichtfunke, das christliche das Gnadengeschenk der göttlichen Lebenskraft in der Taufe" (227). Im Christentum ist alles an der Gottperson orientiert, in der Gnosis an einer kosmischen Licht-Wirklichkeit. Anders gesagt, in der Gnosis ist alles noch unmittelbarer auf das Leben ausgerichtet, im Christentum dagegen auf übernatürliche Größen.

Das Johannes-Evangelium ist noch deutlich gnostisch (220): „Präexistenz des Gottessohnes, Licht der Welt, erhöhter Christus, das Heil gegenwärtig, Erlösung schon geschehen, lauter mythische Bilder einer Wirklichkeit. Bei Paulus dagegen ist die Schau, die Verwandlung zwar historisch bedingt, aber erst eschatologisch (künftig) verwirklicht (2. Korinhter 4, 17. Römer 8, 18 gegen Johannes 1, 14).

Der Wesensgehalt der auch
im ursprünglichen Christentum enthaltenen
allgemein religiösen Grund-Wahrheiten

Der Begriff der Grundwahrheit

Wir gehen davon aus, daß der Begriff „Wahr-*heit*" das absolute und wirkliche Wahr-*sein* bedeutet, wie Schön-heit das Schön-sein, Freiheit das Frei-sein, Gott-heit das Göttlich-sein, desgleichen alle Wörter mit der bezeichnenden Nachsilbe heit gleich Gestalt, Art und Weise. Alle diese Begriffe sind keine Dinge, sondern Beschaffenheitsmerkmale *an* den Dingen (oder Personen).
Logische Forderung ist, daß nach dem Satz des Widerspruchs Wahres nicht zugleich unwahr oder halb wahr oder bloß subjektiv wahr sein kann. Es muß absolut wahr sein. Eine Aussage ist entweder wahr oder sie ist es nicht, dann ist sie unsicher oder falsch. Wahrheiten, die eines Beweises bedürfen, sind erst auf dem *Wege* zur Wahrheit. Nur was unmittelbar einleuchtet und logisch widerspruchsfrei ist, kann beanspruchen, als Wahrheit im absoluten Sinne zu gelten. Dogmatisch behauptetes Wahrheitsein ist nicht absolute Wahrheit.
Daraus folgt, daß alles, was Ziel der Forschung, der Tatsachenfeststellung, der Rechnung ist, sich grundsätzlich unterscheidet von dem unmittelbar Einleuchtenden. Wir nennen diese Ergebnisse einer Beweisaktion *Erkenntnis*-Wahrheiten. Mit ihnen sind nicht zu verwechseln die bloßen Begriffsbestimmungen, die auf einem Übereinkommen beruhen. Alle Begriffe haben schwebende Grenzen, auch der Begriff Wahrheit, soweit er als Erkenntniswahrheit auftritt. Die Grenze kann im erkennenden Subjekt oder im beurteilten Objekt liegen. Ein Gott, der eines Beweises oder auch nur des Geglaubtwerdens bedarf, ist demnach keine Grundwahrheit, sondern, wenn etwa der Beweis gelänge, höchstens eine Erkenntniswahrheit, im übrigen aber eine bloße Definition von etwas Gedachtem.
Eine Grundwahrheit (Axiom) steht den Definitionen nahe, setzt sie aber voraus und behauptet auf deren Grund eine Dasselbigkeit (Identität), also etwa von Einzelwesenheit und Allwesenheit dem Wesen nach. In Erinnerung daran, daß Begriffe, die die Existenz von etwas bedeuten, das erst des Beweises, oder, wenn dieser sich als unmöglich erweist (z. B. die „Existenz" eines Gottes), des „reinen" d. h. blinden Glaubens bedürfen („das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" – Kant), daß solche Begriffe nicht Wahrheitscharakter beanspruchen können, sollte für unbefan-

genes Denken klar sein. Fordern sie ihn dennoch, so wirken sie als „Dogma". Darnach muß gesagt werden, daß die Begriffe Gott, Seele, Geist, Sein, Jenseits u. ä., sofern sie „Dinge", reale Objekte bedeuten sollen, nicht unter die Kategorie Grundwahrheit fallen können, weil es nach Klages streng abgegrenzte, starre Dinge nicht gibt. Die Behauptungen, es gibt einen Gott, es gibt eine Seele usw., haben, als „Dinge" gedeutet und verstanden, keinen Wahrheits- und Existenzgrund für sich. Auch das „Sein" kann nur das Sein-*Können* bedeuten, nicht ein Etwas für sich. Sofern solche Begriffe verwendet werden sollen, müssen sie eine klare Definition fordern, d. h. dem Axiom der Widerspruchslosigkeit genügen.

Die Frage, ob die Idee bzw. das Wesen wahrer sei als die Erscheinung, die sichtbare Gestalt, läßt sich nur dahin beantworten, daß Wesen und Erscheinung ja so absolut eins sind, daß das eine, die Erscheinung, nur der geformte, gestaltete Ausdruck des andern, des Wesens, ist, dieses nur als die Innensicht der erscheinenden Gestalt verstanden. Auch der vermeintlich reine Gedanke (als erst zu gestaltende Idee) ist tatsächlich in den Gehirnganglien des Menschen oder in den Zeugungs- und Keimungsvorgängen der Natur, ja sogar in den Reaktionsbeziehungen der Atome schon von einer ersten vorläufigen Gestalt, die sich mit der Entfaltung, dem Wachsen, der Reifung der Idee wandelt zu endgültiger Gestaltung.

Aber auch die Begriffe Gott, Leben, Seele, Geist usw. erscheinen in anderem Lichte, wenn sie einer einleuchtenden, d. h. augenscheinlich („evident") wirkenden Definition unterworfen werden. Wie kann ich den Inhalt der Worte Gott oder Leben definieren (bestimmen, beschreiben)? Erkenne ich als augenblicklich (evident, selbstverständlich) an, daß es Leben *gibt*, daß Lebendiges *ist* – zunächst gleichgültig, ob ich diesen Begriff enger oder weiter fasse – so steht es frei, den Begriff Leben mit dem Begriff Gott gleichzusetzen (zu identifizieren), sofern ich nicht glaube, in den Begriff Gott noch Merkmale einbeziehen zu müssen, die ich dem Leben nicht zuzuschreiben berechtigt wäre. Diese Gleichsetzung ist am ehesten möglich, wenn ich zugebe, daß der Begriff Leben bedeute: aus eigenem Grunde lebendig, selbstmächtig schöpferisch, sinngerichtet zu sein, also Idee und Formwille zugleich in sich zu bergen. Ausdruck solcher Selbstmächtigkeit sind z. B. die Begriffe Wachstum, Stoffwechsel, chemische Verbindung, Fermente, Antikörper, Anpassung, Art-

bildung, Gravitation und alle elektromagnetischen Feldvorgänge, so daß auch der Begriff Natur in diese Gleichsetzung eingeschlossen werden kann („Gott-Natur"), wobei die Einrede hinfällig ist, daß hier mechanische (physikalische) „Gesetze" wirken; denn auch solche Gesetze sind ein Ausdruck und eine Wirkung der Selbstmächtigkeit des „göttlichen" Lebens als dessen Grundstruktur, die keinesfalls von außen (etwa einem Gesetzgeber) „gemacht" (geschaffen, angeordnet sein kann, da die schöpferische Natur ihr eigener „Gesetzgeber" (Regler) ist.

Sofern also nicht zu erweisen ist, daß der Begriff „Gott" etwas Gegenständliches, oder sonstwie Geartetes, für sich Seiendes meinen kann, sofern er also nur diese Selbstmächtigkeit alles Geschehens in der Welt oder All-Natur oder im Leben des Menschen also *das* Schöpferische als Grundbegriff des Lebens bedeutet, solange steht wirklich nichts im Wege, ihn mit den Begriffen Leben, Natur, All gleich zu setzen und dabei nur im Auge zu behalten, daß jeder dieser Begriffe dasselbe Eine in verschiedener Sicht bedeutet. Eine bloße Vergottung des Ursachbegriffes: Gott als Urgrund, Urquell, prima causa u. ä. ist reiner Rationalismus, an dem es sich kaum lohnt, Kritik zu üben. Auch die Unterscheidung von Gott als reinem Geist und der Natur als Materie ist nicht mehr zulässig.

Der Begriff des „Einen" hat fundamentale Bedeutung. Zweierlei ist darin enthalten, zuerst, daß es nur *ein* Sein geben kann, insofern alles Vorhandene *ist* und außerdem nur das Nichtsein, das Nichts ist, sofern man vom Nichts überhaupt noch sagen kann, daß es „ist". Das Eine Sein meint also die ganze Welt mit allem was ist. Der andere Inhalt ist, daß das Eine Sein in seiner Dynamik durchgreifend darauf gerichtet ist, Elemente zu Einheiten und Ganzheiten zu *vereinen.* Auch alles Zerfallsgeschehen schließt immer schon eine Gestaltung zu neuem Einen in sich, zu neuen Verbindungen und neuen Zuständen in den Kraftfeldern. Das Vereinen zu neuem Sinn, zu neuer Form und Gestalt, ist das Fundamentalgeschehen des Lebens der Welt, das man als ihren schöpferischen Grundcharakter bezeichnen kann.

Insofern nun diese Tatsache des Vereinens weder eines Beweises bedarf, noch widerlegbar ist, sondern augenscheinlich ist, kann sie als die Grundwahrheit bezeichnet werden, in welcher Wissenschaft und Religion übereinstimmen, die Religion in dem Sinne, daß hier-

durch das Prinzip der Verbundenheit, des wesenhaften Einsseins von Sondersein und Allsein, dem Grund der Liebe und, wenn das Vereinen als Aufgabe des Menschen angenommen wird, als Verantwortung für sinnvolles Gestalten, für Gemeinschaft und für die Förderung echter und edler Lebensfreude dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt zu Grunde gelegt wird.
Im Prinzip des Vereinens wird ausgedrückt, was „die Welt im Innersten zusammenhält", wird das im tiefsten Sinne Göttliche gekennzeichnet, das in den Begriffen: das Schöpferische, die Wertgerichtetheit und die ursprüngliche (nicht erst „gebotene") Liebe als „kosmogonischer Eros" (Klages) enthalten ist: das „Einssein mit allem" als das wahre „Leben der Gottheit" und zugleich „der Himmel des Menschen" (Hölderlin).
Diese Grundwahrheit führt also die Begriffe Gott und Natur, All-Leben und Einzel-Leben auf ein einziges und einheitliches Prinzip zurück. Es schließt Urteile wie „grausame Natur", „sinnloses Geschehen", „Urböses" usw. aus und gliedert sie als die in der strukturhaften Spannungspolarität alles Geschehens begründeten Welttragik ein, die durch die Liebesverantwortung im Bereich des Menschen Zug um Zug ausgeglichen werden kann. Diese Urspannung ist religiös ausgedrückt im Mythos des leidenden und sterbenden Gottes, in der Hingabe des Göttlichen an seine naturhafte Gestaltwerdung.
Aber das dogmatische Christentum erkennt gerade diese Gleichsetzung: Leben-Natur-Gott nicht an. Es ist noch völlig beherrscht von veralteten Begriffsgegensätzen wie Stoff und Geist. Es bestreitet grundsätzlich, daß die Natur selbstmächtig lebendig und von Ideen (Geist) beherrscht sei. Es behauptet beweislos und unbeweisbar, d. h. dogmatisch, daß das Leben gelebt *werde* von einer zweiten, von ihm verschiedenen Macht, die *über*natürlich, überweltlich, übermenschlich, „transzendent" sei, die aber trotzdem „menschlich" (anthropomorph) definiert wird als Willensperson und Geist: weise, planend, vorsehend, liebend, zornig, barmherzig, gütig, gnädig, gerecht, heilig, richtend und verdammend.
Unsere religionsgeschichtliche Fundamentierung hat nun erwiesen, daß der Gottbegriff im Christentum zweierlei Wurzeln hat: eine alttestamentlich-jüdische und eine hellenistisch-iranisch-indogermanische. Jene richtet sich, mindestens in der späteren Entwicklung,

auf eine Gottperson als Willensmacht und schöpferische Ursache, ist also rationalistisch-anthropomorphe (eine verstandesmäßig-menschliche) Deutung; diese auf einen Gott gleich Leben, Licht, Kosmos, Weltvernunft (Weltsinn) „Logos", als das Eine, das zu allem wird. Jene nennt der Theologe den richtigen wahren Gottesbegriff, weil er personenhaft gegenständlich, ursächlich wirkend, einen geschichtlichen Heilsplan verfolgend und in seinen Eigenschaften dem Menschen verwandt ist. Diese, die indogermanische, nennt er pantheistisch, vorchristlich (heidnisch), weltlich naturhaft. In Wirklichkeit ist sie der symbolische Charakter jener.
Dabei spielen mehrere höchst bedenkliche und schwerwiegende Verwechslungen mit. Zunächst die Frage, ob der Mensch nur zu dem monotheistischen Persongott ein zweiseitiges persönliches Vertrauens- und Liebesverhältnis haben könne, also ein Verhältnis von subjektiver Menschperson zu obejektiver Gottperson und umgekehrt, oder ob ein inniges Verhältnis auch nur als einseitig aus dem bewußten Subjekt fließend für möglich gehalten wird, ein Vertrauensverhältnis zum Leben als schöpferischer Macht, als Aufgabe, als Kraftquelle, als Existenzgrund. Von dieser letzteren Möglichkeit sind wir vollkommen überzeugt.
Die andere Verwechslung ist die zwischen realer und mythischer Personifizierung. Zwar besteht ohne Zweifel der Satz zu Recht: „Das Göttliche ist älter als der Gott" (Hermann Schneider, „Die Götter der Germanen" S. 1). Es ist aber auch bekannt, daß sehr früh schon die Gottheiten in verschiedenen Graden als Person, als „Götter", angesprochen und verehrt wurden, so wie der Mensch sich selbst gemäß seiner Selbstbewußtheit als Person betrachtet. Dabei ist mindestens in der noch echt mythischen Zeit durchaus das Bewußtsein lebendig, daß diese *mythisch* personifizierten Erscheinungen eine natürliche oder geistige Wirklichkeit und Mächtigkeit bedeuten und ihre Personheit nur bildlich zu verstehen ist: das göttliche Meer als der „Gott" Okeanos, Poseidon, Neptun (das nur als Beispiel). Damit herrschte auch das Bewußtsein, daß alles Gottwesentliche in einem Allzusammenhang stehe, im letzten Grunde also eine All-Einheit darstelle, wenn auch dieser Gedanke erst in der philosophischen Periode deutlich hervortritt. Eine reale, nicht mehr mythisch-bildhafte Personifizierung schafft erst der rationale Monotheismus.
Um ganz klar zu sehen, ist nun auch der Personbegriff als solcher

noch zu untersuchen. Person, ursprünglich die Maske des Schauspielers, dann dieser selbst, dem Wortsinn nach das Durchklingen der gespielten Rolle durch die Maske: per-sonare, sowohl im Sinne von personans (durchklingende Stimme), als im Sinne von personatum (das durchgesprochene Wort), anders gesagt, sowohl die vom Schauspieler übernommene Spielrolle, als das sozusagen hinter ihm Stehende, ihn Inspirierende, als das Einswerden des Spielers mit der Inspiration, das Hineingewachsensein in die Rolle, das Verschwinden einer Zweiheit von Rolle und Maske oder Spieler zur lebendigen Einheit der Darstellung. Je wahrer dieses Einssein, diese Einheit als ein gewissermaßen schicksalhaftes Erlebnis gelingt, um so wirksamer ist das Spiel.

Weiterhin wird dann der Begriff Person zum Individuum oder Einzelwesen, zur Rechtspersönlichkeit. Es steckt in dem Begriff Individuum ein neues Moment, die Unteilbarkeit als Ganzheit und Einheit. Dieses Moment nun, das eine gewisse Absolutheit enthält und in der erlebten plasmatisch-biologischen Bewußtseinseinheit seine Wurzel hat, gewährt die Möglichkeit, auch nichtmenschliche Ganzheiten als Personen zu betrachten, anzusprechen und zu behandeln. Man nennt das Personifikation und hat diese im mythischen Zeitalter auf alle wirkungsmächtigen Erscheinungen der Natur und auf die abstrakten Wirkungen seelischer, sittlicher, geistiger Art ausgedehnt, anders gesagt, man hat alle diese Erscheinungen nach Art eines menschlichen Individuums als Ganzheiten und Einheiten angesprochen und sich ihnen irgendwie verwandt gefühlt. Das als Polytheismus anzusehen, ist irreführend und geht vom theologischen Denken aus, das die mythische Personifizierung der antiken Gott*heiten* ganz unberechtigterweise mit der realen Personifizierung des jüdischen und christlichen Gottes zusammenwirft. Die mythische Personifizierung übt aber noch heute jeder Dichter, jeder Bauer (seinen Tieren gegenüber), jedes Kind (seinem Spielzeug gegenüber) aus, ja jeder Mensch in mancherlei Alltagserlebnissen. Diese Art von Personifizierung bedeutet zugleich das eben (S. 98) berührte persönliche Du-Verhältnis zu den so angesprochenen Dingen, Wesen und Geschehnissen.

Es ist aber wohl zu beachten, daß auch die mythische Personifizierung ihre Wirklichkeit hat. Auf Grund des principium individuationis ist sowohl physikalisch-anorganisch als biologisch-organisch

jede Erscheinung eine wohlabgegrenzt erscheinende Ganzheit. Diese Grenze ist allerdings nur scheinbar. In derselben Wirklichkeit gehen doch alle Individuationen in einander und in die All-Ganzheit über, so daß sie sämtlich eine All-*Einheit* bilden. Ja, in der geschehenden Wirklichkeit sind nicht die Individuationen das Primäre, sondern die All-Einheit, insofern ihr die Tendenz und die Macht innewohnt, die Ur-Einheiten, die Wirkungsquanten, als die Elemente fortgesetzt in schöpferischem Gestalten zu Einheiten aufzubauen und abzuwandeln.

Darum ist es voll berechtigt, die All-Einheit als „All-Vereiner"* und damit als „All-Person" zu bezeichnen, die allen Einzeleinheiten die Personalität erst verleiht, indem sie Organismen und Atomkomplexe durch das Vereinen schafft. Gleichzeitig aber ist zu bemerken, daß dieses All-Eine als All-Vereiner nicht selbst eine „geschaffene", von irgendeiner Macht „vereinte" Sonder-Einheit ist, sondern daß die Macht des Vereinens als Kraftfeld-Energie im Wesen ihres Geschehens schon enthalten ist und nur als solche sowohl aufbauend als abbauend, sowohl vereinend als auflösend wirkt.

Von entscheidender Bedeutung ist nun eben die Übertragung des Personenbegriffes auf Gott und Götter geworden. Mitgesprochen hat dabei nicht allein das mythische Denken als solches, das alle Dinge und Wesen als lebensmächtig und dem Menschen verwandt betrachtet hat und zu ihnen in ein vertrautes Du-Verhältnis getreten ist. Ohne Zweifel sind die Mächte der Natur und des Geistigen doch auch als Einheiten erlebt worden: Der Himmel, der Fluß, das Schicksal usw. So schließlich auch die Weltgottheit als *das* Eine oder *der* Eine. Das konnte sich dann je nachdem in pantheistischer oder monotheistischer Weise verdichten.

Daß diese real und gegenständlich menschliche Personifizierung der Wirkungsmacht weder für eine echte Frömmigkeit und Verehrung, noch für ein persönliches Verhältnis zu ihr notwendig ist, habe ich schon oben angedeutet. Die ganze religionsgeschichtliche Darlegung und Forschung erweist es. Es ist aber wohl zu beachten, daß die mythische Personifizierung durch die ihr eigene, nichtgegenständliche, aber wirkungsmächtige Realität immer noch anschaulich und

* Diesen Begriff verdanke ich meinem Freund Oskar Winter, der in einem noch unveröffentlichten Werke die Idee und Philosophie des „Ein" und des „Vereinens" ausführlich dargestellt hat.

unmittelbar lebendig wirkt, während die real-gegenständliche bei allem Geglaubtwerden doch abstrakt und lebensabgezogen bleibt.
Von der Frage der Grundwahrheit her muß allerdings unbarmherzig gesagt werden, daß das Geschehen der Welt unmöglich von einer von ihm verschiedenen, außer oder über ihm wirkenden Macht gelenkt, gelebt werde. Solange man von Naturgesetzen und schöpferischer Leistung der Natur redet, ist es schlechterdings ein *Unding*, von einem der Natur vorgesetzten „Schöpfer" zu reden. Es geht auch nicht mehr an, das mit Unwissenheit oder Denkunklarheit zu entschuldigen. Es muß heute für mindestens eine Selbsttäuschung erklärt werden, und jeder gedankliche Rest solcher Trennung von Gott und Welt, von Ursache und Wirkung, von Urgrund und Gewordenem ist ein unzweifelhafter Rest jenes spätjüdischen (spätantiken) und ihm verwandten oder unter seinem Bann stehenden christlich-dogmatischen Denkens.
Will man einen rationalen, aus dem logischen Denken stammenden Begriff mit dem des Gottheitlichen verbinden und in eins setzen, so kann es nur, wie es schon die Griechen und Inder getan haben, der Begriff des Seins überhaupt und im Ganzen als des All-Einen sein, außer dem nur noch das Nicht-Sein, das Nichts, gedacht oder nichtgedacht werden kann. Dieses Sein darf dann allerdings nur in Heraklitischem Sinne als ein ewiges Werden und Wandeln, als ein ununterbrochenes Wirken vorgestellt werden. Denn nur so entspricht es der Wirk-Lich-Keit, d. h. das Gewirkte ist dem Wirkenden an Art und Gestalt *gleich*. Es gibt kein Gewirktes (Wirk-*liches)*, das nicht ein Weiter-*Wirkendes* wäre.
Damit ist Parmenides durch Heraklit, das Rationale durch das Wirkliche, das Starre durch das Lebendige, der Monotheos durch das Ein und Alles (Hen kai Pan) als das Urlebendige ergänzt und berichtigt, und alle Götter (Gott*heiten*) sind nur Einzelzüge im Gesamtbilde des Allgöttlichen. Damit sind wir auf den oben angedeuteten neutralen, aber eminent wichtigen Gottesbegriff gestoßen, der schon in Indien als das Atman gleich Brahman durchbricht, wo das mythische Erleben philosophisch in die begriffliche Bewußtheit tritt, und dann in Griechenland in gleicher Richtung zum „pantheistischen" Hen wird, dem Einen, *aus* dem alles wird, das selbst *zu* allem wird, das sich selbst schöpferisch gestaltet und sichtbar verkörpert.
Dieses Einheitserlebnis steckt ja auch im Begriff der menschlichen

Person, und zwar nicht bloß als subjektives Bewußtseinserlebnis, sondern als objektiv natürliche Wirklichkeit. Ich habe sie oben als plasmatische Einheit bezeichnet. Unterhalb der organisch-biologischen Seinsschicht kann sie als Feldeinheit, Spannungseinheit bezeichnet werden: Atom, Sternsystem, alle makrophysikalischen Körper, richtiger: Energieballungen.
Man kommt auf diese Weise zu dem Schluß, daß das All-Eine sich *als* lauter Einzel-Einheiten darlebt (principium individuationis), daß man es in mythischer Personifizierung nicht bloß als das Eine oder den Einen, sondern auch als den Gestalter von Einheiten bezeichnen könnte. Das Entscheidende bei dem Erlebnis der Grundwahrheit ist also zweierlei: als erstes, daß die Einheit und das Einssein anerkannt wird, als zweites, daß nicht gegenständlich, sondern nur mythisch-bildhaft personifiziert wird, ja, daß auch dieses rein dichterische Verhältnis nie seiner konkreten Anschaubarkeit in der Natur, dem Kosmos und dem Du des Menschen entkleidet wird. Solches Personifizieren ist im Grunde nur eine Art Liebesverhältnis zwischen dem Erlebenden und dem Erlebten.
Seit je hat das mythische Zeitalter, auch wo es im alten Semitentum noch geherrscht hat, das persönliche Verhältnis zwischen dem erlebenden Subjekt und der erlebten Umwelt in der Art und Anschaulichkeit der menschlichen Familie in mythische Bilder gegossen: die Mutter Erde, die schöpferische Lichtmacht als Vater, oder auch die göttliche Urmacht in der Gestalt des Mondes als mannweiblich. Der Dyaus-pitar in Indien, der Zeus-patèr in Griechenland, der Ju-piter in Rom, der Allvater im Norden haben mit dem alttestamentlichen jüdisch-christlichen Gott-Vater nichts zu tun. Die katholische Kirche hat zwar das Weiblich-Mütterliche wieder in den Kult aufgenommen; aber sie hat es wie den Gott-Vater zur realen Gestalt gemacht, so daß das Mythische nicht mehr in der Weise zur Geltung kommen kann wie in der alten Mutter Erde (Mutter Natur), der nordischen Nerthus (Skadi), der indischen Aditi, der iranischen Spenta armaiti, der ägyptischen Isis und allen Mond- und Schicksalsgöttinnen.
In dieser mythischen Personifizierung war das persönliche Verhältnis schon gegeben und bedurfte keiner zum „Glauben“ verpflichtenden Gegenständlichkeit des Gottes. Denn die mythische Realität war naturhaft anschaubar gegenwärtig. In der abstrakten Reali-

tät (!) bleibt immer die ungeheure Distanz, das ganz Andere, die Ferne, die dualistische absolute Transzendenz, wie sie die dialektische Theologie von Karl Barth in schärfster Form präzisiert hat. Nur auf dem Boden mythischer Personifizierung ist ein Vater-Sohn-Verhältnis zwischen der göttlichen Macht und dem Menschen, eine für alle geltende Menschwerdung Gottes (des Logos) möglich. Innerhalb des Monotheismus dagegen ist zwar die dogmatische Got tessohnschaft, aber keinesfalls das Einssein des sündigen Menschen mit dem hoch über ihm und der Welt thronenden abstrakten gnädigen und barmherzigen Gott und Herrn möglich.
Die nahe Verwandtschaft des Johannes-Evangeliums mit Gnosis und Mysterienkulten läßt es vollkommen berechtigt erscheinen, aus der Sprache der Texte heraus trotz Historisierung und polemischer Einseitigkeit das herauszulesen, was der mythisch-indogermanischen Schau und Deutung des Göttlichen und im besonderen des Vaterbegriffs und der Sohnschaft im mythischen Sinne gemäß ist. Das versucht der nachfolgende Abschnitt.

Eine neue Deutung des Johannes-Evangeliums

Vorbemerkungen:

Wenn ich es im folgenden unternehme, dem Johannes-Evangelium eine Deutung zu geben, die ich religionsgeschichtlich für begründet halte, so leitet mich dabei das ursprüngliche Thema meines Buches: „Die Wahrheit über das Christentum" (Christentum nun eben nicht im dogmatischen Sinne verstanden) und die Überzeugung, daß diese undogmatische, ja *antidogmatische* Wahrheit eine allgemeine und an sich (d. h. als Grundwahrheit) gültige ist, die in der kirchengeschichtlichen Entwicklung des Christentums völlig verschüttet worden ist.
Der Sinn des Mythos von der Gottesgeburt ist, daß es nur *Eine Idee* des Göttlichen gibt, die als Kennzeichnung *alles* Lebens der Welt und als *Wesenswertung* aller geborenen Menschen erlebt werden kann (und nur „erkannt" zu werden braucht), ohne damit einen für sich seienden, vom Leben der Welt verschiedenen, mensch-

lich gedachten, aber übernatürlichen und überweltlichen „Gott" anzunehmen, daß aber diese Eine Idee des Göttlichen *allem* Seienden in Natur und Menschheit wesensmäßig und ursprunghaft zukommt, wenn auch nur der Mensch, und zwar im besonderen der sie erkennende und als Würde und Auftrag anerkennende Mensch dieser Idee bewußt werden kann und nur ein solcher Mensch sich mit Bewußtsein nach seiner Existentialität, seinem Verhältnis zur Welt, in die er hineingeboren ist, und damit auch nach seinem Handeln als „Sohn Gottes" im rein mythischen Sinne, d. h. als „Sohn" des als göttlich gewerteten All-Lebens wissen und fühlen kann.
Dieses Geheimwissen (Mysterium) ist dann *die* „Wahrheit", nicht allein des Christentums, sondern jeder echten Frömmigkeit und Daseinsdeutung überhaupt. Es ist das, was als „Religion" von der „Ethik" sich darin unterscheidet, daß jene den alleinigen Grund für diese, diese aber die alleinige Verwirklichung jener darstellt. Das bloße Bewußtsein oder Wissen genügt darum niemals, es muß zu „*Ge*-Wissen", zu heiliger Verantwortung und Verpflichtung demgegenüber werden, was der Wissende nun seinem innersten Wesen gemäß ist, nämlich dem Göttlichen, dem Logos, dem schöpferischen Leben der Welt, also „Gott" gegenüber (Gott nicht als gegenständliches Wesen verstanden).

Johannes Kreyenbühl nimmt in seinem 1907 erschienenen zweibändigen Werk „Das Evangelium der Wahrheit", das mir erst lange nach der Abfassung meines Textes bekannt geworden ist, an, daß der Schüler und Freund des Simon von Gitta, Menandros, der Verfasser des 4. Evangeliums sei, und zieht auch mehrfach Vergleiche zwischen der Gnosis des Simon und den Gedanken des 4. Evangeliums. Es ist jedoch zu vermuten, daß das Evangelium in seiner auf uns gekommenen Gestalt kirchlich überarbeitet worden ist, um seine Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon zu ermöglichen. Vgl. dazu Band I S. 385 ff. Hermann Raschke teilt in seinem Buch „Das Christusmysterium" (S. 10) mit, daß das 1946 bei Luksor gefundene „Evangelium der Wahrheit" wohl identisch sei mit dem 4. Evangelium und auch mit dem von Irenäus erwähnten Evangelium der Valentinianer. Ich habe darauf in allen Anmerkungen zu den einzelnen Kapiteln Bezug genommen, weil ich diese Deutung für bedeutsam halte.

Die Personifizierung (als Vater und Sohn) ist dabei nicht das Entscheidende, so sehr der dem dogmatischen Christentum Abgeneigte auch eine ganz spezielle Abneigung gegen den realen und rationalen Persongott des Monotheismus haben mag. Diese Abneigung geht

eben in Wirklichkeit nicht gegen die Personheit, sondern gegen die *vergegenständlichende* Abtrennung und Herauslösung des Gottes als eines abstrakten Geistes (der aber als Willensmacht durchaus eine lebendige Person im menschlichen Sinne sein soll) aus seinem Leben, seiner Welt und seiner ewig werdenden Wirklichkeit. Diese Abtrennung ist in dem Augenblick erfolgt (nicht bloß bei den Juden), als der *mythische* Charakter der Personifizierung und der Gottesidee überhaupt nicht mehr deutlich geschaut und erlebt oder völlig vergessen wurde (in der ausklingenden Antike).
Mythos bedeutet eben durchaus nicht bloß Phantasie und hintergrundlose Erfindung von „Fabeleien" und noch weniger ein rationales, nicht mehr mythisches, sondern mythologisches Mißverstehen der Idee „Götter", als ob diese nun reale, menschenähnliche Personwesen gewesen wären. Das hat allerdings schon mit Homer begonnen. Es hat auch die Brahman-Idee in Indien und noch früher (nach Hauer) die Ekavratya-Idee in theistischem Sinne rationalisiert und ist dann aus dem Judentum heraus im Christentum zum Weltirrtum und zum Weltdogma geworden.
Mythos meint vielmehr etwas durchaus Konkretes in einer bestimmten Wertung und Ehrung. Wertung aber bedeutet das Erlebnis eines Wertseins in verschiedener Abstufung, im Begriff des Göttlichen von höchstmöglicher Höhe. Diese Höhe braucht keineswegs gegenständliche Absolutheit, unverstellbare Vollkommenheit, Unveränderlichkeit (etwa im Sinne der Platonischen Idee oder des absolut guten Gottes) zu bedeuten. Sie meint nur eine solche Betrachtungsweise der Alltagserlebnisse, daß sie zu Verehrung, Bewunderung, Ergriffenheit, Hingabe innerlich nötigt. Sie ist überhaupt und insbesondere nicht Wertung einer Gegenständlichkeit, sondern rein nur Liebe zum Leben und seiner gestaltenden Macht (Allnatur) als etwas Hohem und Heiligem.
Da der Personbegriff auch hinsichtlich des Menschseins in ein falsches Licht geraten ist, insofern auch der Mensch als absolute Willensindividualität, als Willkürfreiheit, als Wesen mit „eigenem" Willen verstanden worden ist, so ist diese verhängnisvolle Täuschung der Willkürmacht auch auf den Gott übertragen worden, und es hat sich auf Grund einer ebenfalls als Willensleistung mißdeuteten Moraltheologie ein eigentümliches, des Menschen und des Gottes unwürdiges Spannungsverhältnis zwischen dem Willkürgott

und dem Menschen als „willensfreiem“ Wesen herausgebildet, das in Wirklichkeit die religiös verbrämte absolute *Unfreiheit* darstellt: der Mensch muß dem Willen des Willkürgottes „gehorsam“ sein. Mit diesem Urirrtum beginnt die jüdisch-christliche Heils- oder vielmehr Unheilsgeschichte, insofern dem Menschen die schöpferische Urfreiheit nun geraubt ist.

Das im Johannes-Evangelium von dem „Gottessohn“ für alle Menschen als allgemeine Sohnschaft verkündete Einssein bedeutet dagegen die volle Freiheit und das wirkliche Heil, da es jetzt nicht um Gehorsam und Moral, sondern um eine innere Entscheidung von ethischem Charakter geht. Denn nun ist das Göttliche zu jedem Menschen geworden, und jeder Mensch ist ein Ort, wo die Entscheidungen des Göttlichen fallen, wo „Gottes Wille“, d. h. das schöpferische Wirken in irgend einer Form „geschieht“. Das wird annehmbar und glaubhaft, ja sogar, das ist die Wahrheit, die durchaus und im Prinzip frei macht (Johannes 8, 32). Denn an dieser Stelle geht es um den Gegensatz gegen den Gott der Juden (Vers 42), während der Gott des johanneischen Jesus das wirkende Leben (5, 17) meint. Die rational personifizierenden orthodoxen Juden verstehen den mythischen Sinn des Wortes „Vater“ nicht und wollen den Jesus wegen der Lästerung ihres überweltlichen Herrengottes, mit dem ja ein Mensch niemals eins sein oder sich nur vergleichen kann, steinigen. Die werdende Kirche hat diesen fundamentalen Unterschied der Gottesbegriffe ebensowenig begriffen, weil sie die Sprache des johanneischen Jesus nicht verstand (8, 32) und im „lieben Vater“ nur eine gütigere Form des alttestamentlichen Jehova und Schöpfergottes sieht.

Ohne das Johannes-Evangelium wäre weder M. Eckhart, noch Schelling und Hegel, noch Schleiermacher, Fichte und Herder, noch Hölderlin, noch die ganze idealistische Philosophie einschließlich Kant denkbar. Denn sie alle fußen auf diesem Erlebnis des Einsseins, so sehr auch noch der platonische Einschlag die Gefahr des Rückfalls in den dogmatischen Dualismus von Geist und Natur, von Seele und Leib, von Idee und Wirklichkeit in sich birgt.

Diese Vorbemerkung soll dazu auffordern, das Johannes-Evangelium ausschließlich von dem *mythischen* Vaterbegriff her zu deuten, indem das All-Leben als Urgrund, schöpferisches Wirken und Sinngerichtetheit gleich Gott gesetzt und in diesem Verstehen der

„Vater" derjenige ist, der den „Sohn" Mensch aus dem ewigen All-Leben ins Dasein „sendet". Auf Grund dieser Gleichung ist es möglich, den Begriff Gott mit neuem Inhalt auch weiter zu verwenden. Gott ist dann *alles,* und alles ist Gott, seinem Ursprung, Wesen und Auftrag nach. Gott ist *Wesens*bezeichnung, nicht Gegenstandsbenunnung. Die Welt ist dann nach Nietzsche „ein sich selbst gebärendes Kunstwerk" ohne einen von ihr unterschiedenen Künstler. Das Sein im Ganzen ist dann nach Heidegger gleich Urgrund, Freiheit, Wahrheit, der „seiendste Grund alles Seienden" (Holzwege 226).
Gott ist auch nach Johannes 1, 1–4 das Leben der Welt; denn der Logos, das Wort, die Weltvernunft, der Weltsinn ist sein schöpferisches Wesen und seine Urmacht, nicht verschieden von „Gott", denn „Gott *war* das Wort", war die Sinngerichtetheit der Welt. Derselbe Logos, derselbe Weltgeist ist auch Mensch geworden, er hat ihn nicht „gemacht", er ist zu ihm „geworden" und trotzdem Gott, das All-Leben, geblieben: der Sohn lebendig *eins* mit dem Vater und der Vater lebendig eins mit dem Sohne, eins im Sinne von *wesens*identisch.
In Hinsicht auf die Herkunft und Gesamtanlage des Johannes-Evangeliums ist zu sagen, daß es in der Hauptsache aus 4 Bestandteilen aufgebaut ist: 1. einer Quelle, die dem mandäischen Schrifttum oder den im Wesen ähnlichen Oden Salomonis nahe steht. Bultmann nennt sie die „Offenbarungsreden". Es sind diejenigen Partien, in denen der johanneische Jesus von sich selbst kündet. 2. Die „Wunderquelle", aus der die Berichte über das Weinwunder, die Heilungen, Totenerweckungen, Sturmbeschwörung und das Wandeln auf dem Meer stammen, wobei noch andere mythologischen Bezüge auf griechische u. a. Götter und Legenden in Frage kommen. 3. Einfügungen des Verfassers, vor allem die polemischen Bemerkungen gegen den Täufer. 4. Spätere redaktionelle Einfügungen z. T. mit Bezug auf kirchliche Absichten.
Manche Partien sind nach Bultmanns sorgfältigen Untersuchungen in eine gewisse Verwirrung geraten und zeigen entweder Widersprüche oder müssen umgestellt werden, so vor allem ist die richtige Reihenfolge der Kapitel 4, 6, 5, 7, außerdem mit Umstellung einzelner Stücke aus diesen Kapiteln. Ich erwähne das nur, um den literarischen Charakter des 4. Evangeliums anzudeuten, gehe aber

im einzelnen nicht näher darauf ein, da das Thema meines Buches mit Textkritik nichts zu tun hat. Wer sich mit diesen theologischen Sonderinteressen beschäftigen will, wird in den sehr gründlichen und vortrefflichen Werken von Bultmann und Bauer u. a. den nötigen Stoff finden.
Andererseits wird er finden, daß diese Werke in verschiedenem Grade noch die kirchlich-theologische Herkunft erkennen lassen und auf Deutungen wie diejenige von Meister Eckhart und anderer mystisch oder philosophisch gerichteter Werke und wie die meinige, die einen ähnlichen Weg geht, keinen Bezug nehmen. Ebensowenig wird man darin die eigentlich kosmischen Hintergründe aller mythischen Bezüge berührt finden, insbesondere die Mondbezüge. Nur in W. Boussets „Hauptprobleme der Gnosis" ist darüber einiges angedeutet, ebenso an einigen Stellen bei Reitzenstein.
Wieweit im Johannes-Evangelium wirklich Geschichtliches enthalten ist, kann nicht leicht entschieden werden. In der Hauptsache ist es den Absichten des Verfassers entsprechend gebaut. Die Frage ist aber wiederum für uns belanglos, da es uns ja nur auf die Deutung und *Allgemeingültigkeit* der Grundgedanken ankommt, gleichgültig, wann und von wem sie ausgesprochen worden sind. Ebenso spielt es für uns keine Rolle, ob die hier oder bei Meister Eckhart gegebene Deutung dem Verfasser des Evangeliums in gleicher Weise zugeschrieben werden kann.
Immerhin glaube ich behaupten zu dürfen, daß meine Deutung dem Geiste indogermanischer, im besonderen indoarischer und gnostischer Frömmigkeit und derjenigen der Mysterienkulte am nächsten entspricht, wenn man von der dualistisch-pessimistischen Abwertung des Irdischen in der antiken Gnosis absieht. Auch Meister Eckhart kennt eine solche Abwertung nicht, führt vielmehr auch in dieser Hinsicht das Prinzip des Einsseins durch.

Wenn in dieser Deutung des 4. Evangeliums Rudolf Bultmanns Kommentar wesentlich mit zum Wort kommt, so geschieht das mit den in Vorbemerkung I ausgeführten Vorbehalten mit Bezug auf den von Bultmann durchgehend gebrauchten Begriff des „Offenbarers" im Unterschied zu meiner Deutung des Begriffes „Sohn" für Jesus. Man mag das durchgehend berücksichtigen.
Bultmann benennt den Jesus des 4. Evangeliums den „Offenbarer".

Zu der Frage, wie der Begriff des „Offenbarers" bei Bultmann zu verstehen sei, ist folgendes zu beachten:
In bezug auf das Wirken in Kapitel 5, 17 sagt Bultmann (S. 184): „Natürlich liegt nicht die griechische Anschauung zugrunde, für die der Satz von der Ständigkeit des Wirkens durch den Gedanken des Gesetzes oder der Naturkraft bestimmt ist. So wenig die zoè (das Leben) in Vers 21 die Lebendigkeit der Natur, die Kraft der Bewegung (kinesis) im Kosmos ist, so wenig ist Gott als Ursprung, Kraft und Regel der Bewegung gedacht. Gottes und des Offenbarers Wirken ist als das Wirken des eschatologisch (künftig) wirkenden Richters gedacht, der das künftige Leben spendet."
Hier wird also deutlich die naturhafte Wirklichkeit von einer künftigen Wirklichkeit unterschieden.
Auf S. 186 sagt Bultmann zunächst, daß Stellen wie 3, 34; 14, 9; 12, 45; 17, 8 (Worte vom Gesandt-sein) die Situation des Sehenden und Hörenden (des Offenbarers) durch den Satz von seiner Gottgleichheit (12, 45) bezeichnen. Dann S. 187, daß 14, 10 (nicht von mir selbst) die Autorisierung seiner Sendung bezeichne, die er als Offenbarer *mit keinem teilt.* Hier ist wiederum unzweifelhaft der Offenbarer (Jesus) von den anderen Menschen unterschieden.
Zwar besagen nach Bultmann die Worte 14, 10; 12, 49; 10, 37, daß das Wirken von Vater und Sohn *identisch* ist. Im Sohne begegnet der Vater, und der Vater ist nur im Sohne zugänglich. Dazu S. 195: „Das Wort S. 26 enthält eine neue Formulierung, in der der Offenbarer mit Gott gleich gesetzt wird. Der Sohn verwaltet das Richteramt, weil er göttlichen Wesens ist. An derselben Stelle wird der Offenbarer deutlich von den anderen Menschen unterschieden, denen „nicht die schöpferische Lebenskraft eignet". Es kann darnach nicht angenommen werden, daß bei Bultmann die Sohnschaft des Offenbarers für alle Menschen Geltung habe. Der Sohn in den angeführten Stellen kann nur als einzigartig und einmalig im Sinne des kirchlichen Dogmas verstanden werden. Nur in diesem einzigartigen Sinne kann nach Bultmann die Identität und Gottgleichheit gelten. Der Begriff des Offenbarers und seine Würde bedeutet offenbar ein bestimmtes Verhältnis zwischen dem „Vater" als Schöpfer, der den Sohn gesandt hat mit dem Auftrag, diesen Vater den Menschen zu künden, zu offenbaren, ihn über die Menschen ins Erhabene emporzuheben.

Das geht für Bultmann auch aus dem ganzen Prolog (Kapitel 1) hervor: „Als dieser aber ist er – der Gott – jenseits von Welt und Zeit", und aus S. 20, wo Gott als Schöpfer, die Welt als Gottes Schöpfung, der Mensch als Geschöpf erscheint. Das ist nur vom alttestamentlichen gegenständlichen, überweltlichen Gott her möglich. Meister Eckhart lehnt aber die Geschöpflichkeit für den Menschen ab. (Man kann darüber die Rede: „Vom Schauen Gottes und von Seligkeit", Büttner S. 165 ff., die Rede vom Gottesreich S. 304 und sonst lesen). Dazu gehört aber als Voraussetzung: „Sich auch Gottes entledigen", andererseits aber – entgegen Bultmann – wird nun „auch der Seele schöpferisches Allvermögen zu teil" (Büttner 157).
Im ganzen kann man sagen, daß Meister Eckhart ganz klar und eindeutig auf meiner Seite ist. Man muß dazu aber außer den Reden bei Büttner die Expositio Sancti Evangelii secundum Johannem zur Hand nehmen, die leider erst bis Kapitel 3, 34 erschienen ist, da die Unterlagen im Krieg in Breslau verlorengegangen sind. Aber für unseren Zweck genügt das Vorhandene.
In Betracht kommen die Verse 1, 4–12. S. 104 der Expositio sagt Meister Eckhart zu den Worten: „Das Wort ist Fleisch geworden und hat in uns gewohnet." „Das sagt er von *einem jeden von uns.* Wer eines Menschen Sohn ist, wird Gottes Sohn." Weiter S. 106: „Daß das Wort nicht nur Fleisch geworden ist, sondern daß das Fleisch gewordene Wort in uns wohnet." Und S. 108 noch viel weiter gehend, ganz im Sinne von Hölderlins göttlicher Natur: „Ganz allgemein und naturgemäß wird das Wort in allen Werken der Natur und der Kunst Fleisch und wohnet in dem, das da wird." Darum kann Meister Eckhart auch sagen: „Alle Dinge sind Gott" (S. 156). Gott, das Wort, der Sohn nahm die menschliche Natur an, um uns zu lehren, daß wir Gottes Söhne werden können, wie es heißt: „Er gab ihnen Macht, Gottes Söhne zu heißen" (1, 12 und 14). Wer die Verse 1, 9–12 überdenkt, für den bedarf es gar keines Kommentars. In ihnen ist alles klar und unmißverständlich gesagt: *alle Menschen,* die in diese Welt kommen ... Er kam in sein Eigentum (nämlich zu den Menschen), und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Wieviele ihn aber aufnahmen usw. In 12, 36 spricht Jesus zu dem Volk um ihn herum: „Glaubet an das Licht (das in den Worten des Jesus bei ihnen ist), dieweil ihr's habt, auf daß ihr des Lichtes

Söhne seid (Luther hat den griechischen Text mit „Kinder“ übersetzt). *Alle* im Volk können Söhne sein. Dazu 12, 45: „Wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat.“ Den Sender nennt er seinen „Vater“, den Wirkevater der Allwelt, der zum Sohn geworden ist. Und Vers 12, 44: „Wer an mich glaubet, der glaubet *nicht an mich*, sondern an den, der mich gesandt hat“, nämlich das Leben der Welt, aus dem wir alle geboren sind, den der Sohn Jesus seinen Vater nennt. Er könnte ihn auch Mutter nennen, die älteste Gottheit der alten Völker. Mit diesem „nicht an mich“ ist jeder Personenkult und jeder Subjektivismus ausgeschlossen.
Es geht aber um das alles keineswegs deshalb, weil Meister Eckhart oder irgend wer das gesagt hat, sondern aus dem Grunde der natürlichen Wirklichkeit. Wir alle sind geboren aus dem göttlichen Grunde unserer Eltern, deren Gene zur Hälfte vom Vater, zur Hälfte von der Mutter sich in uns zu einem einzigen Großmolekül wieder spiralig umarmen und eins werden zu unserem Lebensschicksal. Wir sind sonach berechtigt, dieses geheimnisvoll wunderbare Naturgeschehen in uns und allem Geborenen mit Hölderlin göttlich zu nennen. Dann gilt das Wort 12, 44: „Das Leben, das uns ins Dasein gesandt hat.“ Dieses Lebens Söhne und Töchter sind wir, dessen Göttlichkeit ist in uns Mensch geworden. Die Mandäer, auf welche Bultmann und die ganze neue Forschung das 4. Evangelium zurückführt, nennen ihre Gottheit: „Das große hohe Leben“, den „Lichtkönig“, den „Herrn der Größe“. Es geht nicht an, diesen gnostischen Bezeichnungen die Naturbeziehung abzusprechen.
Aber noch eins. Der Begriff des Wirkens ist in Ursache und Wirkung, oder wie Meister Eckhart sagt, in „Ursprung und Entsprungenem“, dasselbe, das Wirken als Ursache setzt sich im „Gewirkten“ fort. Es gibt nur *ein* Wirken in aller Welt. Der Sender, die Allwirkmacht, kann vom Gesandten, dem Sohn, nichts als ein Anderes, Zweites unterschieden werden. Darum muß auch die Sohnschaft für alle Menschen gelten, sofern sie ihr Gesandtsein aus dem göttlichen Grunde „erkennen“ (Gnosis gleich Erkenntnis). Es handelt sich hier nicht um einen Rückfall ins dogmatische Christentum, sondern um eine Wiedererweckung der vom aufsteigenden dogmatischen Christentum verfolgten und weitgehend ausgerotteten Gnosis. Die Kirche anerkennt zwar eine Adoptivkindschaft, eine Kindschaft

zweiten Ranges an. Sie ist aber vermittelt durch den einzigen und einmaligen „Sohn" (Mittlertheorie).
Jedenfalls aber, da das Wirken, wie eben geklärt, sich ewig und ununterbrochen fortsetzt, so muß die volle Identität des Wirkens zugegeben werden. Diese Identität als *Grundwahrheit* kann nicht bestritten werden. Daß die Handlungen des Menschen moralisch verschieden gewertet werden können und als göttliche Aufgabe des Menschen auch verschieden gewertet werden müssen (Goethe: das Göttliche), ist auch in 5, 22 dem „Sohn" (dem Menschen) als „Gericht" übertragen mit der Maßgabe von 8, 15 und 16. Immer ist der Vater die innere Stimme des Sohnes.
In dieser inneren Stimme liegt und spricht das Zeugnis des Vaters, das Einssein mit dem Vater, das nun aber unleugbar zum Selbstsein, Selbstgöttlichsein des Sohnes wird, zur vollen Identität, wie Meister Eckhart sie in der Rede „Von der Erneuerung im Geiste" ausspricht: „Ich muß geradezu er und er ich werden" (Büttner 146). An anderer Stelle (S. 40) fragt Meister Eckhart: „Wird sie (die Seele) dann Gott?" und antwortet: „Spräche ich das, das klingt unglaublich für die, deren Sinn dazu zu schwach ist und die es darum nicht verstehen. Ich sage es nicht, sondern ich verweise euch auf die Schrift, die da spricht: „Ihr seid Götter."
Nun steht aber in Vers 8, 32 der Satz: „Die Wahrheit wird euch frei machen" und in 8, 36: „So euch nun der Sohn frei machet, so seid ihr recht frei." In 8, 34 antwortet er seinen Juden: „Wer Sünde tut, der ist der Sünde Knecht", also nicht frei. Was bedeutet diese Freiheit? Doch wohl nichts anderes als die Freiheit der Entscheidung über Möglichkeiten des Handelns.
Woher hat der Mensch solche Freiheit? Nach Vers 36 vom Sohne. Soll das heißen, daß der Sohn Jesus vor 2000 Jahren mich frei machen, mir die Freiheit schenken kann. Sicherlich nicht, das wäre unmöglich. Der „Sohn" kann hier nur bedeuten: mein Wissen um *meine* Sohnschaft, mein Sohnsein. Was heißt aber das? Sohnschaft ist Eins- und dasselbe-sein wie der Vater im Sinne des oben angeführten Wortes: Ihr seid Götter, auf das der gnostische Jesus sich beruft, als die Juden ihn wegen Gotteslästerung mit Steinen zu Tod werfen wollen (erster Ketzermord!).
Was will aber dieses Wort „Götter" hier besagen. Nach Meister Eckhart ist Gott das Sein. Das Sein ist aber kein Seiendes, Vorhan-

denes, Gegenständliches, sondern das reine Nichts, wie es außer Meister Eckhart auch Hegel und Heidegger bezeichnen. Heidegger sagt an einer Stelle: „Gott ist, aber er existiert nicht" (Was ist Metaphysik?, S. 15). In der Schrift: „Vom Wesen des Grundes" sagt Heidegger: „Die Freiheit ist der Grund des Grundes." Der Grund des Handelns ist aber reine Möglichkeit, über die der Mensch in Freiheit zu entscheiden hat, sofern er nicht unter dem Zwang (der Knechtschaft) von Trieben, Gelüsten, Machtwünschen steht. Die Freiheit ist also ursprünglicher als der Grund, sie ist „der Grund des Grundes". Darum kann Heidegger seine Abhandlung über das Wesen des Grundes schließen mit den wunderbaren Sätzen: „Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne.* Nur durch ursprüngliche Fernen, die er sich in seiner Transzendenz zu allem Seienden bildet, kommt in ihm die wahre Nähe zu den Dingen ins Steigen. Und nur das Hörenkönnen in die Ferne zeitigt dem Dasein als *Selbst* das Erwachen der Antwort des Mitdaseins im Mitsein, mit dem es die Ichheit drangeben kann, um sich als eigentliches Selbst zu gewinnen." In der Schrift: „Vom Wesen der Wahrheit" sagt Heidegger: „Der Mensch besitzt die Freiheit nicht als Eigenschaft, sondern höchstens gilt das Umgekehrte: die Freiheit besitzt den Menschen" (S. 16). Die Freiheit allein ist das Wesen des Schöpferischen und die Möglichkeit einer Welt. Das ist das indische *Selbst,* das Carl Gustav Jung aus Maharshi, dem indischen Weisen heraushört, das er als Gott bezeichnet, was dem Abendländer fremd sei. Auch Wilhelm Hauer hat von diesem Selbst gesprochen. Es ist das, was wir hier als das über alles bloße Eins- und Gleichsein unendlich hinausgehende Selbstsein (Selbstgöttlichsein: Ihr seid Götter) angerufen haben, das aber nach Meister Eckhart für schwache Geister, die es nicht verstehen können, „unglaublich klingt".

Das ist Gnosis, Erkenntnis des Menschseins von der Tiefe her, die Botschaft des 4. Evangeliums, die wie blendendes Sonnenlicht alles andere in seiner überlieferten Umgebung überstrahlt und in den Schatten stellt. Zu dieser ganzen Frage der Identität ist grundlegend zu bemerken, daß die gegenständliche Deutung der Begriffe Gott, Mensch, Seele völlig ausscheiden muß. Gott ist die Allwirk*macht* in allem. Alles aber ist dann Wirk-*Ort* dieser Macht, so daß die Macht an und in jedem ihrer „Orte" *wesens*identisch *mit sich selbst* ist.

Vater und Sohn – als mythische Bilder – sind *wesensidentisch.* Wo Meister Eckhart den Begriff „Gott“ gebraucht, darf er nur in diesem mythischen Sinne verstanden werden. Es gibt keine zweierlei Eckhart! Dasselbe gilt für meine ganze Deutung des 4. Evangeliums. Von gleicher Wichtigkeit sind die nun folgenden Mitteilungen vom Stand der Forschungen über die mandäische Gnosis, die ich Herrn Professor Dr. Huth, Tübingen, verdanke.

In einem Bericht in der Zeitschrift „Symbolon“ (1962) berichtet Prof. Dr. Otto Huth bedeutsame neue Ergebnisse des Standes der Forschung über das Verhältnis des Jesus zum Täufer Johannes, zu den Essäern und Mandäern. Darnach ist als gesichert anzunehmen, daß die Qumransekte Essäer waren (Essener), zu denen auch der Täufer gehörte. Der Unterschied zwischen der Qumran-Gemeinde und Johannes bestand darin, daß dieser aus der esoterischen Klostergemeinde heraustrat und exoterisch auf das Volk wirken wollte. Es ist auch anzunehmen, daß aus den Essenern das Christentum in seiner ursprünglichen Form entstanden ist.

Das zweite wichtige Ergebnis ist, daß der Jesuskreis sich von der Täufersekte in mehreren Punkten trennte, zunächst in der Auffassung des Taufritus. Dieser war für beide ein Aufnahme- (Weihe-, Initiations-)Verfahren wie später auch in der katholischen Kirche, dem ein Bannverfahren (Ausschlußverfahren) entsprach, Beispiele: Eckhart, Luther.

Ein weiterer Unterschied von Bedeutung war die Messiaserwartung. Der Täufer kündete das Ende der gegenwärtigen Welt und das Erscheinen des Führers in eine neue Zeit des Gottesreiches als nahe herbeigekommen. Jesus hielt sich selbst für den neuen Führer, ausgesprochen mit der vielfach wiederkehrenden Formel: „Ich bin“ (ego eimi): das Licht, das Leben, das Brot, das Wasser des Lebens, die Wahrheit, der Sohn. Die spätere Kirche, als die Wiederkunft sich verzögerte, blieb bei der Wiederkunftshoffnung, ist also in diesem Punkte nicht mit dem Selbstbekenntnis des Jesus einig, da sie eine geschichtliche Trennung vornimmt: der Gottessohn einst und der Wiederkommende in einer geschichtlich fernen Zukunft und Enderwartung. Sie bleibt also essenisch.

Ein dritter Unterschied betrifft die Lebensführung: Die Essener und der Täufer sind streng asketisch (enthaltsam). Jesus und seine Schüler halten sich nicht an die essenisch-pharisäischen Vorschriften

betreffend Lebensführung und Sabbatheiligung. Der Nachfolger des Täufers war Dositheos (Nathanael, Gottesgabe) und nach ihm Simon Magus, von dem in der Apostelgeschichte die Rede ist. Bei ihm und bei den Mandäern herrschte die „Ich-bin"-Formel, bei letzteren als Lichtbekenntnis, die auch das 4. Evangelium kennt, das ja dem mandäischen Schrifttum nahesteht. Die Formel Simons war: Ich bin der Sohn, die Kraft Gottes oder auch: Ich bin Gott. Die Mandäer und Essener sind wohl beide vorchristlich. Auch das Johannes-Evangelium in seinem deutlich mythischen Charakter hat wohl vorchristliche, altjohanneische, gnostische Quellen benutzt und erscheint als Bindeglied zwischen den historischen Synoptikern und den mythisch-symbolischen mandäischen Schriften. Der Bannfluch der Essäergemeinde gegen Jesus ist noch zu erkennen in der Ausstoßung aus dem essenischen Verband in Galiläa, zu dem auch seine Familie gehörte. Jesus ist also ursprünglich Essäer, auch die katholische Kirche, geht aber schließlich seit dem Zug nach Jerusalem seinen eigenen Weg als Einsamer, der wohl dem „Ich bin" des 4. Evangeliums am nächsten steht. Der Grundcharakter des Jesusbekenntnisses ist nicht jüdisch-historisch, sondern gnostisch, also iranisch verwandt. Darüber hat Reitzentein Bedeutsames in seinem Buch über „Das iranische Erlösungsmysterium" und in seiner Schrift: „Das mandäische Buch des Herrn der Größe" und „Die Vorgeschichte der christlichen Taufe" mitgeteilt.

1. Kapitel

En archê ên ho lógos, so beginnt das Evangelium. Die Archê ist der Urbeginn als die Urmöglichkeit, das Sein als Sein-*Können*. Der Logos ist das schöpferische, gestaltende Wort, nicht formal als das Geäußerte oder von einem Gottwesen Gesprochene, sondern inhaltlich als das Sinnvolle, Sinngebende, Vernünftige, die Freiheit als der Urgrund des Seins (Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 48 ff.; Vom Wesen der Wahrheit, S. 12). Der Satz läßt sich also so deuten: „Von Uranfang an, d. h. immer, war sinnvolles Werden", oder mit Ausschaltung der zeitlichen Note: *„Im Urprinzip waltete je und ewig Sinn"*, wie auch Goethe deutete.

Der Begriff des Logos ist besonders der platonischen und stoischen Philosophie eigen und durch sie weit verbreitet worden, ist aber auch schon bei Heraklit bekannt im Sinne der inneren, ewigen Stimme in Fragment 1 und 50 ausgesprochen. Mythisch ist der Logos zunächst das Wesen des Hermes als spätgriechische Vergeistigung des zeugend-schöpferischen Urprinzips, das in Hermes, dem Gott der phallischen Steinsäulen, anschaubar gestaltet ist und auch im nordischen Freyr von Uppsala ausgedrückt ist. Hermes ist im stoischen Mythos (nach W. Bauer 9) Sohn des Zeus und der Maya, der Bote (Gesandte) des Gottes vom höchsten Rang, und wird in der vorchristlichen Naassenerpredigt als das sinnschöpferische Wort, als Deuter der Wirklichkeit (hermeneus), als Weltschöpfer (demiurgos), als Seelengeleiter (in den Hades zur Wiedergeburt aus dem Urmutterschoß) benannt (Reitzenstein, Poimandres 88, 11).

In Ägypten ist er mit Thot verschmolzen. Dieser ist (nach Erman 57) als Mondgott mit Hermes wesensgleich, Herr der Weisheit, des Wissens, der Gottesworte, der dann als Hermes Trismegistos (der Dreimal-Höchste) alle Götter Ägyptens überdauert. An ihn sind die Begriffe Wahrheit, Licht und Leben gebunden, was nun auf die eigentliche Quelle der johanneischen Logosidee führt (nach W. Bauer 9): die zoroastrische Armaiti (als weibliche Erdmutter), Vohu Mano (die gute Gesinnung) und Asha (Wahrheit, Weltordnung, Glaube). Besonders aber ist bemerkenswert, daß bei den Mandäern Anosh (Enosh = Mensch), der große Uthra, seine Verkündigung beginnt: „Ich bin ein Wort, ein Sohn von Worten."

Im Bauerschen und im Bultmannschen Kommentar wird an zahl-

reichen Stellen auf die mandäischen Parallelen hingewiesen. Es ist kein Zweifel, daß Jesus „einmal Anhänger des Täufers gewesen ist ... Jesus hat in der johanneischen Bewegung das Kommen des Gottesreiches erlebt ... im Rahmen dieser Bewegung hat er seinen Beruf gefunden" (Dibelius 66). Dibelius hat zwar in seiner 1911 erschienenen Schrift die Mandäer noch nicht erwähnt, aber doch (S. 108) deutlich bemerkt: „Das einzig Geschichtliche an dem Abschnitt Kapitel 1, 19–51 ist wohl nur die enge ursprüngliche Verbindung von johanneischer und christlicher Bewegung." Als die unverkennbare Absicht des Evangelisten erklärt Dibelius die „Entwertung der Johannestaufe" (105 f., 112, 120) zu Gunsten der Geisttaufe des Jesus.

Der zweite Satz lautet: „kai ho lògos ên pròs theòn, kai theòs ên ho lògos": „Und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort." Das „pròs" bedeutet eine Richtung oder Beziehung auf etwas hin, in diesem Fall auf den Gott. Alles, was wird, hat also sowohl den Ursprung *aus* dem Einen, als die Richtung *auf* das Eine, das gestaltende Wort und seine Gottwesenheit. Das pròs bedeutet auch eine Gemäßheit, ein Hinzukommen. Das schöpferische „Wort" erscheint also als zum Wesen Gottes gehörig, so sehr, daß der Gott selbst der schöpferische Logos ist, was man dann füglich umkehren kann: Das Schöpferische an sich, das sinnvolle Wirken ist selbst der Gott, oder wenigstens nach Bauer „Gott von Art". Dieses Wirken des Logos ist aber ein dauerndes, ewiges, nicht eine einmalige Ursache (in einem zeitlichen „Anfang"), auch nicht bloßer Urgrund, sondern als Wirken stets im Gewirkten fortwirkend, also *fortwährend mit ihm eins.*

Alle Dinge sind durch diesen Logos-Gott „gemacht", so übersetzte Luther; Weißäcker dagegen richtig: „Was geworden ist." Denn im griechischen Urtext steht: „pánta di' autoû *egèneto*" (von gìgnomai = werden), das bedeutet somit nicht „machen" (poìein), sondern: alles ist durch die Logosmacht *geworden, entstanden* (vgl. auch „di' heautoû": aus sich selbst, selbstmächtig), und ohne dasselbige ist nichts entstanden.* In diesem Entstehen liegt somit, vor allem, wenn man den Logos nicht als ein gegenständliches Wesen, sondern

* Auch Bultmann übersetzt: „Was geworden ist" (Theologie des Neuen Testaments 363, 1), während „Das Evangelium des Johannes" (S. 19 ff.) dauernd von der „geschaffenen" Welt redet, sogar unter Bezugnahme auf Vers 5 von der „gefallenen" Welt (S. 20).

als die mit allem Enstehenden und Entstandenen unlösbar und dynamisch eins seiende Wirkungsmacht ansieht, die Selbstmächtigkeit, das Gestalten aus eigener Sinngerichtetheit, die ja eine dem Gottesbegriff als Logos zugehörende (pròs theòn) Wesenseigenschaft, sein ursprüngliches Lebendigsein und Gerichtetsein (en archê) zum Ausdruck bringt. Das „Machen" verschiebt diesen Wortinhalt auf den alttestamentlichen Rationalismus eines Schöpfergottes („Gott hat die Welt *gemacht* und alles, was darin ist", Apostelgeschichte 17, 24, wo es ausdrücklich heißt: poiéo, machen, verfertigen).
Daß diese Deutung auf unmittelbare Lebendigkeit und Sinngerichtetheit des Weltwerdens aus dem Wort egéneto hier voll berechtigt ist, zeigt der folgende Satz: „En autô zoe ên" = in ihm war *Leben.* Das ist nicht Pantheismus oder Panentheismus; denn das Leben und Gott müssen keineswegs im theologischen (alttestamentlichen) Sinne zweierlei sein. Wenn man sagt, *in* einem Menschen sei (noch) Leben (oder es sei aus ihm das Leben als seine „Seele" entflohen), so besagt das nur, daß er lebendig (oder es nicht mehr) sei. In gleichem Sinne ist Gott, wenn „das Leben *in ihm* ist", selbst *das* lebendige Leben, nicht aber: Gott als ein Sonderwesen ist „immanent" *in* der Welt, *in* der Natur, *im* Menschen, wie es die beiden Theismusbegriffe mehr oder weniger bestimmt noch meinen. Das völlige Einssein (Zusammenfallen = coincidentia, identitas) der Begriffe Gott, Leben, schöpferische Macht, lebendige Natur, Logos wird weit treffender mit dem Begriff „Identität" und dem Wort „Unitarismus" bezeichnet, wenn man dieses von der theologischen Herkunft (einiger Gott statt dreieiniger) befreit und rein im Sinne des fortwährenden, gleichzeitigen, dynamisch-lebendigen Einsseins von Wirkendem und Gewirktem versteht: Unismus, Monismus, Identismus (das „Ein", als Urprinzip). Goethe gebraucht das Wort „unitarisch" als gleichbedeutend mit dem Leibnizischen monadisch.

Auch Bultmann will die Stelle „in ihm war Leben" nicht im Sinne einer Gleichsetzung von Logos und Leben verstanden wissen, sondern definiert den Logos als die „solche Lebendigkeit *schaffende* Kraft". Die Lebendigkeit der ganzen Schöpfung hat im Logos ihren Ursprung; er ist die Kraft, die das Leben schafft" (S. 21 und Anm. 4). Bultmann trennt also eindeutig, muß aber immerhin zugeben: „Er gibt der Welt das Leben: in diesem Sinne *ist* er die zoè." Löst man sich von der theologischen Vergegenständlichung des Logos, des Gottes, und versteht unter dem Logos, was er ursprünglich griechisch bedeutet, den vernünftigen Grundcharakter des

Weltgeschehens, die Sinngerichtetheit des Schöpferischen, so wird eine solche dualistische Trennung ganz unmöglich. Es ist auch fraglich, ob der Sinn des Textes in diesem theologischen Sinne gemeint war.

Von diesem Vers 4 an steht der gnostische Zentralbegriff beherrschend im Vordergrund: das *Licht* (phôs): „Das Leben war das Licht der Menschen." Vers 5: „Und das Licht scheinet in der Finsternis" (dabei denke man sofort wieder an den Urmythos, der göttliche Mond als die stille Leuchte der Nacht auf der finsteren Menschenerde). Finsternis heißt hier griechisch skotia, nicht bloß skotos. Jenes hat noch deutlich den Sinn von *Welt* des Dunkeln, Unterwelt, Grab, mythischer Dunkelheit, während skotos mehr allgemein *das* Dunkle, die Verborgenheit bedeutet. Als „Licht der Menschen" (der Mond als Weisheit, Wissen) ist es die geistige Erleuchtung vom rechten Wissen, das göttliche pneuma, die rechte „Erkenntnis" (Gnosis). Auch das „Scheinen" (phaíno) hat noch die Urbedeutung des Mond- oder Sternenscheins. Eine der ältesten griechischen Gottheitsbezeichnungen ist Phanes, der Leuchtende, was wiederum der indogermanischen Wurzel div in der Bedeutung „glänzend" entspricht.
Über die Religion der Mandäer sagt Lidzbarski, der Übersetzer der mandäischen Liturgien: „An der Spitze der Wesen, denen sie Verehrung zollen, steht das absolute Leben, an zweiter Stelle das Licht." Das mandäische Johannesbuch beginnt seine Liturgien regelmäßig mit den Worten: „Im Namen des großen Lebens sei verherrlicht das hehre Licht." Andere Stellen: „Und das Leben ist siegreich" ... „Das große Geheimnis des Glanzes, des Lichtes und Lebens ruht" ... „Das gewaltige, erste fremde Leben aus den Lichtwelten" usw. Also eine ausgesprochene Lebens- und Lichtreligion aus Iran.
Die Schwierigkeit einer Unterscheidung zwischen präexistentem und fleischgewordenem Logos (Vers 1 ff. gegen Vers 14), von der Bauer redet, ist nur eine theologische, die sich sofort hebt, wenn wir als Thema des ganzen 4. Evangeliums von vornherein die Identität des allheitlichen Logos mit dessen Welt- und Menschwerdung annehmen, wie es nach Vers 9 als gültig für jeden Menschen gekündet wird. Der Begriff der Präexistenz wird damit insofern hinfällig, als es sich nicht mehr um eine persönliche Vorexistenz eines dogmatischen Christus, sondern um den ewigen Logos (en archê) der

Welt im Ganzen handelt, das was die Mandäer das große Leben und das hehre Licht nannten. Andernfalls würden die Verse 1–4 und 9–12 ihren Sinn verlieren.

Nur von dem mandäischen Begriff des „hohen Lebens“ her, das mit dem Licht (dem hohen Lichtkönig) wesenseins ist, läßt sich der Gedankengang des 1. Kapitels verstehen. Dafür ist besonders anschaulich die von Bauer (14) angeführte Stelle aus den mandäischen Liturgien: „Die Welten kennen deinen (das ist Manda d'Haijê's) Namen nicht, verstehen dein Licht nicht (vgl. Johannes 8, 43). Der Mann von erprobter Gerechtigkeit (Manda) sproß empor und leuchtete in der Welt. Kraft des gewaltigen Lebens sprach er und offenbarte verborgene Mysterien. Über seine Freunde legte er Glanz; doch alle Welten verfolgten ihn.“ Von Mysterien, die von der „Welt“, der breiten Masse der Menschen – gemeint ist damit nicht das Diesseits, oder ein Diesseitspessimismus im Gegensatz zu einem besseren „himmlischen“ Jenseits, sondern das Licht des Wissens (das allen Menschen offen steht) zum Unterschied vom Dunkel des Nichtwissens – nicht verstanden werden, spricht schon Heraklit im 1. Fragment (Brecht 37, Bauer 15): „Aber für diesen meinen Logos, obgleich er immer Sein hat, werden die Menschen immer ohne Verständnis sein, sowohl, ehe sie ihn gehört, wie auch, wenn sie ihn gehört haben ...“ Die gesamten Mysterienkulte, der Unterschied zwischen Wissenden und Nichtwissenden, von Erkennnenden (Gnostikern) und nicht Erkennenden (in der Finsternis Wandelnden), von Pneumatikern und Physikern (bei Paulus) weist auf eine geistige Auslese hin, die allein zum Höchsten findet oder berufen ist.

Was Bauer über die Ähnlichkeiten zwischen Johannes-Evangelium und mandäischer Literatur mitteilt, wird voll bestätigt durch den Kommentar von Rud. Bultmann zum Johannes-Evangelium. Dieser geht sogar einen Schritt weiter. Zunächst wird gesagt (S. 3 ff.), „daß dem Prolog und dem ganzen Evangelium eine Quellenschrift zugrunde liegt, die der Evangelist mit Anmerkungen versehen hat (so die Verse 6–8 und 15) – Bultmann nennt sie, wie schon angeführt, „Offenbarungsreden“ (S. 4, Anm. 5), die ähnlich den Oden Salomonis zu denken seien, einer neu entdeckten gnostischen Schrift, die nach S. 5 doch wohl mandäisch ist, was auch aus vielen Parallelen hervorgeht.

Bultmann sagt (S. 4f. und Anm. 7): „Das zur Einfügung dieser redaktionellen Verse führende Motiv wird aus der polemischen Haltung der Verse deutlich; denn ihr Zweck ist nicht nur der positive, den Täufer als Zeugen für Jesus aufzubieten, sondern zugleich der polemische: die Autorität des Täufers als des Offenbarers zu bestreiten. Diese Autorität muß also von der Täufersekte *ihrem* Meister zugeschrieben worden sein. Die Spuren davon sind im Evangelium fast ganz verwischt. Sie finden sich aber in den Pseudoklementinischen Rekognitionen und in den mittelalterlichen Ketzerakten. Ebenso sind dafür die Johannespartien der mandäischen Schriften ein Zeugnis, auch wenn sie einer späteren Schicht angehören. Diese Autorität hat in dem Täufer Johannes das phôs (Licht) und damit dann doch wohl auch den präexistenten fleischgewordenen Logos gesehen. Damit ist schon die Vermutung angedeutet, daß der Text der Quelle ein Lied der Täufergemeinde war ... Die Vermutung hat keine Schwierigkeit, wenn man annehmen darf, daß der Evangelist selbst einst zur Täufergemeinde gehörte, bis ihm die Augen dafür aufgingen, daß nicht Johannes, sondern Jesus der gottgesandte Offenbarer sei. Zweifellos bezeugt ja der Bericht 1, 35–51, daß ein Teil der Täuferjünger zur christlichen Gemeinde übertrat; und ist dann nicht auch täuferische Tradition von der christlichen Gemeinde übernommen worden?"
Von einem solchen Übertritt erwähnen die drei Synoptiker nichts. Die Frage, die Rud. Bultmann zuletzt stellt, ist nach dem vielfachen Parallelismus der Texte ohne Bedenken zu bejahen, wenn auch mit der Einschränkung, daß dabei der Grundcharakter in bestimmter Weise verwischt worden ist. Vor allem ist der mythische Ursprung zurückgetreten; ferner ist der mandäisch-nasoräische Gottesgedanke, „das große Leben", scheinbar verdeckt zugunsten eines an den jüdischen Gottesbegriff angelehnten persönlichen Vaters. Der ursprüngliche Inhalt des „großen Lebens" leuchtet aber noch da und dort durch (4, 34; 5, 17; 8, 38ff.; 9, 4 und 10, 37) und gibt das Recht, den Vaterbegriff mythisch zu fassen und rein auf das Leben der wirklichen Welt als ein Leben nach dem Lichtprinzip zu beziehen, wozu ja die mandäische Quelle des Prologs in den Versen 1–4 und 10 noch volles Recht gibt. Auch Meister Eckhart faßt Gott als Sein und Leben, ohne doch die mandäische Tradition gekannt zu haben, und trotz seiner Bezugnahme auf Plato und den

Neuplatonismus. Von Interesse ist der Hinweis Bultmanns auf die Ketzerakten, insofern der indogermanische (iranisch-mandäisch-gnostische) lebensnahe Gottesbegriff von der Kirche ins Ketzertum verdrängt worden ist.

Kreyenbühl legt Wert darauf, mehrfach zu betonen, daß Jesus sich nirgends mit Gott gleichgesetzt habe, weil er nicht beansprucht habe, sich selbst als Logos zu bezeichnen: „Nirgends auch im ganzen Evangelium werden für Jesus die Prädikate der Gottheit in Anspruch genommen. Das Verhältnis Jesu zu seinem Vater wird als solches der innigsten Wesensgemeinschaft dargestellt, aber nicht als das der Wesensidentität" (I, 381 und 657; II, 494). Diese Deutung kann man nur verstehen, wenn man Gott noch im dualistischen Sinne als ein von der Wirklichkeit verschiedenes Wesen ansieht. Dann muß Kreyenbühl die Stellen 12, 45 und 14, 9 umdeuten: „Wer mich sieht, der siehet den Vater", aber nicht, weil er der Vater ist, sondern weil in seinem Wesen der Vater offenbar ist" (I, 382). Er muß aber dann (I, 386) sagen: „daß der Mensch selbst über sein endliches, irdisches selbstisches und böses Wesen hinauswächst und in die Höhe des *substantiell* Göttlichen erhoben wird". Wenn man nun, wie es Kreyenbühl hier tut, nicht mehr das Wort „Gott" gebraucht, das dualistisch klingt, sondern von „Göttlichem" redet, und wenn man auch den Begriff Gott nicht mehr substantivisch sondern adjektivisch – als Eigenschaftsbezeichnung versteht, dann bleibt nur noch: „Der Vater ist größer denn ich" – nämlich als das allheitlich Göttliche gegen das Einzelgöttliche. Das „sind eins" in 10, 30 und das „Ich im Vater und der Vater in mir" zusammen mit dem vorausgehenden: „*Zeige* uns den Vater" können dann nur im Sinne einer „Wesensidentität" gedeutet werden, aber nicht im Sinne einer Immanenz oder eines Pantheismus, wie Kreyenbühl will. Meister Eckhart ist in dieser Frage eindeutig.

Der Begriff „Wesensgemeinschaft hat doch nur Sinn, wenn das menschliche Einzelwesen und das göttliche Allwesen *gemeinsam* das *gleiche Wesen* haben, und nicht bloß das gleiche, sondern *dasselbe*, so daß tatsächlich eine Identität vorliegt, und zwar deshalb, weil es nur *ein* „Wesendes", *ein* „Sein", *ein* „Wirken" (5, 17) – sein als aktives Verb gedacht, nicht als statisches Sein – in der Allwelt gibt. Dieses Allwesen hat zwar einen sehr viel weiteren Machtbereich als selbst das mächtigste Einzelwesen; aber dieses ist trotzdem nur Seiendes, in dem das allheitliche Sein „anwest" (Heidegger), nur individuell besondertes Wesen vom allweltlichen Wesen. Die Ablehnung der Identität als „Schwindel" (I, 657) und „absurd" (I, 495) beruht auf der Verwechslung (Nichtunterscheidung) von *Wesens*- und *Sach*identität (Machtidentität). Daß die Begriffe Gemeinschaft und Gleichheit dualistisch klingen und es auch sind, hat Meister Eckhart eindeutig geklärt, wenn er sagt: „Ich bitte Gott, daß er mich Gottes quitt mache." Oder: „Wo Gleichheit ist, da ist nicht Einheit" (Büttner S. 152, 167 und sonst). Das Einzelwesen ist immer nur Auswirkungsstelle (Wirk-

ort) des Allwesens, dieses aber ist kein Seiendes neben, über oder in allem Seienden. Es ist nur Das Eine, das zugleich ein Vieles ist, das „Alles von allem", das Sein und Seinkönnen alles Seienden. Wer das nicht begreifen kann, wird niemals zu *der* Wesensidentität durchdringen, die auch Kreyenbühl offenkundig meint, wenn er zu dem Wort: „Ich bin im Vater und der Vater in mir" ausführt: „Wer will noch das Christentum verstehen, wenn er diesen christlichen Pantheismus leugnet, und wer will von einer religiösen und moralischen Gemeinschaft mit Gott reden, wenn er die Wesensgemeinschaft des Menschen mit Gott ... für Selbstvergötterung erklärt?" Gewiß *meint* Kreyenbühl immer eine Zweiheit und redet von einem „geheimnisvollen Zusammenwirken persönlich selbständiger Wesen" und erklärt es für „Illusion", „den Menschen ganz auf sich selbst zu stellen". Darin liegt der Irrtum offen zu Tage, insofern er zwar „die Einheit mit dem Vater als *substantielle* Gemeinschaft göttlichen und menschlichen Wesens" deuten will, aber die *Einheit der Substanz* dauernd in eine Zweiheit umdeutet. Kreyenbühl meint: „Wenn die Worte von der Einheit mit dem Vater keinerlei substantielle Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Wesens bedeuten, dann kann das Christentum ruhig verschwinden, dann sagt es uns nicht viel anders, als was andere Religionen vor ihm gesagt haben, und was die Illusionisten als den Kern jeder Religion uns herauszuklauben gestatten" (I, 657).

Was haben denn die Religionen *vor* dem Christentum gesagt? Einheitlich die Allgöttlichkeit der Natur in Gestalt der vielen Gottheiten, einschließlich des Menschen, der ja doch aus der Natur nicht herausfallen kann. Und was kam mit dem Christentum und seiner spätjüdischen Wurzel, die Kreyenbühl wie alle Gnosis auch verwirft? Doch nichts anderes als die Illusion eines gegenständlichen, übernatürlichen Gottwesens. Wenn der Vater in mir ist und in Gemeinschaft mit mir meine als seine Werke wirkt, dann kann er nicht auch draußen sein, „da sucht ihn der Tor". Entweder – Oder, entweder Wesens-*Einheit*, nicht bloß eine Gemeinschaft von Zweien. Dann ist der Vater „das reine Nichts", nämlich je für sich. Dann handelt es sich weder um „Vergottung" des Menschen, noch um Entgöttlichung Gottes. Dann sind beide Seiten ein und dieselbe *allgöttliche Wirklichkeit*, fern aller Illusion. Genau dasselbe gilt für die beiden Begriffe Natur und Leben, wenn man sie als Wechselbegriffe mit Gott versteht und nicht auch hier eine unnatürliche und unlebendige Trennung dieser allgöttlichen Wirklichkeit zumutet.

Das alles gilt im Voraus schon für alle auf Identität des Wesens (nicht des Machtbereichs oder Wirkungsbereichs) bezüglichen Stellen, in allererster Linie für 10, 30 als zentrale gnostisch-mystische These des 4. Evangeliums und aller ins Zentrum gehenden Deutung des Menschseins *und* des Gottseins, die beide sich im Wesen vollkommen decken. Alles andere *ist Illusion* und Irrtum. Nur darum ist der Begriff der Wahrheit die unabdingbare Voraussetzung für die ganze Gnosis, insbesondere die mandäische, wie Walter Bauer es (S. 19 seines Kommentars) betont und wie der koptische Papyrus (wohl dasselbe wie der „Codex Jung" bei Raschke,

„Christusmysterium") es als „Evangelium veritatis" enthält (Rudolph 171, 2), und wie auch Kreyenbühl sein Buch betitelt.

Damit wird meine alte These bestätigt, die ich schon in der 1. Auflage der „Wahrheit über das Christentum" vertreten habe, daß im Christentum zwei wesensverschiedene Ströme zusammengelaufen sind, die einen dauernden inneren Konflikt zwischen Mystik und historischer Bindung bedeutet haben. Dieser Konflikt kann nur gelöst werden, wenn die unwahr rationalen Einschläge ernstlich ausgeschaltet werden und der reine Lebensglaube wieder hergestellt wird.
In Hinsicht auf die Herkunft des Logosbegriffes ist Bultmann der Meinung (7 ff.), daß er seines mythischen Charakters wegen nicht aus der Stoa stammen könne. Ebensowenig könne er aus dem Alten Testament und dem Judentum hergeleitet werden. Die Sophiagestalt, mit der er verwandt sei, sei zwar im Judentum zu beobachten, habe aber ihren Ursprung nicht im Judentum, sondern stamme „aus der heidnischen Mythologie"; die israelitische Weisheitsdichtung habe sich des Mythos bemächtigt und ihn „entmythologisiert". Eine andere Quelle des Logosbegriffes sei Gnosis, Neupythagoreismus und Neuplatonismus. „Der Gedanke der Menschwerdung des Erlösers ist nicht etwa aus dem Christentum in die Gnosis eingedrungen, sondern ist ursprünglich gnostisch, ist aber schon sehr früh vom Christentum übernommen und für die Christologie fruchtbar gemacht worden" (10). Mir scheint, diese Überlegungen sind überflüssig; denn auch der stoische Logosbegriff ist mythischen Ursprungs. Wir haben ihn oben schon aus dem Hermesmythos abgeleitet, wie denn überhaupt die ganze griechische Philosophie noch deutlich mythischen Einschlag hat, von Heraklit über Plato bis zu der Stoa. Als früheste Quelle für den Prolog bezeichnet Bultmann die Mandäer und die Oden Salomonis und „vorgnostische" Anschauungen (12).
Den polaren Gegensatz von Licht und Finsternis, umgedeutet auf das menschliche Verstehen, bringt dann 5b zum Ausdruck: „Die Finsternis, die Dunkelwelt, hat's nicht begriffen." Es ist ihr wesensfremd.

Beachtenswert ist, was Kreyenbühl über den Gegensatz von Licht und Finsternis sagt. Er leitet ihn über die Gnostiker Satorneilos und Basileides

aus dem „persischen Dualismus“ ab, weiß aber nicht, daß dieser Gegensatz ursprünglich eine rhythmische Polarität und nicht ein Dualismus zweier getrennter Mächte ist, und weiß auch nicht, daß darin die kosmische Polarität des Mond- und Sonnenkreislaufs durch obere und untere Welt sich auswirkt. Er bestätigt aber die Herleitung dieser gnostischen Polarität aus dem indogermanischen Bereich. Es liegen also drei Stufen der Herleitung vor, erst die rassisch-kosmische, sodann die Übertragung auf das Menschliche: Licht als Seele-Geist, Erkennen und Wissen, Finsternis als Nicht-Erkennen, Nicht-Wissen, und als Drittes die religiöse Stufe „Erlösung durch Wissen“, Erlösung als Herauslösung aus der Gebundenheit an die Oberfläche der Erscheinungswelt und der Ichtäuschung, der Schritt in die Wesenidentität von Erscheinung und Wurzelgrund, von Individual-Ich und göttlichem Ich, von Zeitgefesseltheit und Ewigkeitsfreiheit. Kreyenbühl stellt anschaulich gegenüber die Gnosis der Sethianer und setzt Seth gleich mit Zoroaster, was auch bei Basileides dasselbe ist (I, 404). Ausführlicher berichtet darüber Bousset („Hauptprobleme der Gnosis“). Licht und Finsternis werden da als zwei sich bekämpfende Mächte geschildert, die eine (Ormazd) lichtglänzend, rein, wohlriechend, die andere (Ahriman) schwarz, feucht, unrein, übelriechend, bösartig. Dazwischen das pneuma (Geist-Seele) oder Mithras als Kämpfer, Mittler, Erlöser. In anderer Sicht wird die mittlere Macht als Sohn (des Lichtvaters) oder als Schlange bezeichnet (120 ff.), was nun deutlich an den Mondmythos erinnert; denn dieser bewegt sich durch die untere Welt als Schlange (Sichel) hin und her (Ost schwindend, West erscheinend). So deutet Kreyenbühl auch richtig die Genossin des Simon, die Helena, als „Bild göttlicher Schönheit“, d. h. als die Lichtbraut der Mythen und Märchen. Auch in Johannes 3, 14 erscheint der Christus (Menschensohn) als erhöhte Schlange. Diese ganzen Bilder sind ungemein fesselnd und lehrreich auf ihrem einzigen mythisch-kosmischen Hintergrund. Ich kann hier nur weniges davon andeuten.

Der Evangelist schaltet nun (Vers 6) die Beziehung zu dem Täufer-Propheten Johannes ein und läßt ihn auf das kommende Licht hinweisen. Die Beziehung von Vers 6 auf die Mandäer, die Reitzenstein und andere Forscher zuerst angenommen hatten, wird von der neueren Forschung (Kurt Rudolph, „Die Mandäer“, 1960, S. 79 f.) abgelehnt. Die Betonung der Person des Täufers als mandäischen Propheten in ihrem Johannesbuch beruht auf einer Bezugnahme dem Islam gegenüber, für den Johannes und Christus ebenfalls gefeierte Propheten sind. Diese Bezugnahme ist jedoch nicht geschichtlich, sondern durchaus mythisch (dazu Rudolph S. 66 ff.). In der älteren mandäischen Literatur fehlt dieser Bezug. An der Herleitung wesentlicher Texte des 4. Evangeliums aus der mandäischen Literatur

durch Reitzenstein, W. Bauer und R. Bultmann ändert sich dadurch nichts (vgl. dazu auch oben S. 35 und 83 a-c).
Kreyenbühl hält den Gnostiker Menandros, der in Johannes 1, 40 als „Andreas“ auftritt, für den Verfasser des 4. Evangeliums. Den Simon Petrus an derselben Stelle deutet er als den Gnostiker Simon von Gitta, der als Lehrer (oder Schüler) des Menandros bekannt ist. Nathanael (1, 46 ff.) ist Dositheos (beide Namen bedeuten dasselbe). Die Dostaer (Sekte des Dositheos) sind nach K. Rudolph „bestimmt die Mandäer“ (S. 32). Johannes in 1, 6 und 15 ist in der Deutung von Kreyenbühl der Repräsentant des Judentums und als solcher (Vers 8) „nicht das Licht“ (I, 406).
In einem jüngeren mandäischen Text kommt Manda d'Haijê zu Johâna und bittet um die Taufe. Johâna weigert sich zunächst und wünscht dann seinerseits von Manda getauft zu werden (78). Am selben Ort berichtet Reitzenstein aus dem mandäischen Johannesbuch von der Himmelfahrt Johânas: „An dem Tage, wo Johânas Maß voll wird, komme ich (gemeint ist wohl Enosh bzw. Manda) selbst zu ihm, erscheine ihm als kleiner Knabe im Alter von drei Jahren und einem Tag, erzähle ihm über die Taufe und belehre seine Freunde (Jünger). Alsdann hole ich ihn aus dem Körper, führe ihn siegreich zu der Welt empor, die lauter Glanz ist, taufe ihn im weißen Jordan lebenden, prangenden Wassers, bekleide ihn mit Glanzgewändern und bedecke ihn mit Lichtturbanen, errichte Lobpreis in seinem reinen Herzen von dem Lobpreis der Lichtengel, mit dem sie ihren Herrn in Ewigkeit ohne Aufhören preisen.“ Wer hört und schaut hier nicht sofort die Geburt und den Aufstieg des jungen Mondes als des göttlichen Menschen, zunächst in Gestalt des dreijährigen Knaben (der jungen Sichel nach 3 Neumondnächten), des himmlischen Ozeans als des weißen Jordan, in dem die Lichttaufe vollzogen wird, und der ewigen Sterne als der Lichtengel heraus und das glanzvolle Einssein mit der ewigen Lichtwelt? Ein wundervolles mythisches Bild!
An anderer Stelle benennt das mandäische Johannesbuch den Täufer als Christus, den Propheten, den himmlischen Gesandten („Einer unter den Jüngern des Johannes behauptete, daß Johannes der Christus gewesen sei, nicht Jesus“), der aus der höchsten Höhe kommt und zum Lichte zurückkehrt (nach Bauer 17). Immer leuchtet der alte Mondmythos durch. Die Einschiebung der beiden Verse

6 und 7 begründet Bultmann mit deren alttestamentlichem Stil und der Prosaform.
Weiterhin bleibt dann der Wortlaut rein gnostisch und enthält in Vers 9 ff. ein hochbedeutsames Bekenntnis: „Das Licht, d. h. das Göttliche, das Leben, das Eine, das Pneuma, welches *jeden* Menschen erleuchtet (ho photizei *panta* anthropon). Das ist die Gnosis des Heils, von der auch Lukas 1, 77 schon die Rede ist und die bei Paulus und in anderen Briefen vielfach erwähnt wird. Dieses „Heil" ist das Wissen um das, was im Johannes-Evangelium das Grundbekenntnis, die *Grundwahrheit* ist, die *den* Menschen „frei macht" (Johannes 8, 32 und 36), die aber vom Dogma nur für den Einen historischen Gottessohn zugestanden wird. Das Einssein, die Gottwesenheit und Lichtnatur des Menschen muß ganz mythisch verstanden werden. So wie das nächtliche Licht des himmlischen Mondes die dunkle Erde erhellt, in die Welt kommt, von Wahrheit erfüllt, so redet die Sprache der damaligen Frömmigkeit in Gnosis und Mysterien, bei Mandäern, in der hermetischen Literatur, im Poimandres, bei Plotin, bei Seneca von dem religiösen Erlebnis des Menschen. Das bedeutet, das photízein, erhellen, mit Licht erfüllen, nicht von außen bestrahlen", sondern von innen her erleuchtet werden, im Innern aufleuchten: „Im Innern leuchtet helles Licht" (Goethe, Faust). ... „Jeder Mensch, der überhaupt Licht empfängt, hat es vom Logos, vom Urlicht. Es gibt keine andere Quelle" (Bauer 19). Vgl. auch Hegel und A. Drews: Das Selbstbewußtsein im Menschen.
Vers 10 führt den neuen Begriff „Welt" ein, den Kosmos als das aus dem Licht, dem Logos, der sinnschöpferischen Urmacht (archê) Hervorgegangene (egéneto) und will offenbar Bezug nehmen auf den griechischen Dualismus von Geist und Materie, wendet ihn nun aber auf die Menschen als „die Seinen" an, die in 12, 36 „Söhne des Lichtes" genannt werden, hier aber noch Nicht-Wissende sind. Erst in Vers 12 werden unter *allen* den Seinen diejenigen ausgenommen, hervorgehoben und ausgezeichnet, die „ihn", den Logos (nach Luther – gemeint ist *es*, das Licht, was aber beides dasselbe bedeutet) aufnahmen. Diese werden nun als „Söhne Gottes", als Gottgezeugte, Gottgeborene (tekna theou) benannt.

---

* Kreyenbühl lehnt die Gleichsetzung (Identität) von Logos und Jesus (Christus) entschieden ab (vergleiche Anmerkung zu S. 121).

R. Bultmann bezieht Vers 9 ausschließlich auf den geschichtlichen Gottessohn und deutet damit den Relativsatz, „welches alle Menschen erleuchtet“ von seinem „Offenbarer“-Begriff aus so: „für alle Menschen ist er (Jesus), und nur er, der Erlöser“ (32). Ich möchte durchaus in Frage stellen, ob der Evangelist den Satz so ausschließlich historisch gemeint hat, oder ob nicht auch für ihn der Relativsatz den Sinn der Logos-Erleuchtung – den Logos als die Möglichkeit des Aufleuchtens (Erkenntnis, Gnosis) begriffen – für *alle* Menschen bedeutet, wie Meister Eckhart (Expositio 76 ff.) und meine Deutung es auffassen. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß m. E. der Verfasser des Evangeliums sich gemäß seiner gnostischen Quelle in der Schwebe hält zwischen der Beziehung auf seinen Helden und der Allgemeingültigkeit des Erleuchtens. Zu beachten ist jedenfalls die Bemerkung Bultmanns, daß für die Verse 9–11 als Subjekt der Logos angenommen werden muß. Es ist also nicht einzusehen, warum der Logos nun – von Bultmann und vom Evangelisten – ausschließlich auf den einen, „in der Geschichte Erschienenen“ bezogen werden soll und nicht, wie es Vers 9 ausdrücklich sagt, auf alle Menschen.
Weiter heißt es (S. 41): „In dieser Verhülltheit (als körperliche Erscheinung) ist wirklich Gottes Offenbarung unter den Menschen da. Zum erstenmal seit Vers 1 wird ausdrücklich wieder gesagt: ho logos.“ Vergleiche dazu Vorbemerkung S. 118. Diese Verhülltheit als Körperlichkeit zeigt den Logos, die Gottwesenheit, in seiner zu Tage tretenden *Wirklichkeit,* und zwar so, daß das „Fleisch- (bzw. Mensch-)gewordensein“ *Allgemeingültigkeit* hat. Dem entspricht, was Bultmann S. 42 sagt: „In der Gnosis (Erkenntnis dieser Menschverdung des Göttlichen in ihm, gewinnt der Mensch die Erkenntnis seiner selbst, seines Ursprungs, seiner Situation in der irdischen Welt ... Der Gnostiker hat den Erlöser nicht mehr notwendig, sobald er die Gnosis (die Erkenntnis) hat.“ Dem entspricht ja dann 1, 12: „Wieviele ihn aber aufnahmen usw.“ Gnosis *ist* Erlösung.
Nun heißt es aber in Vers 14 ausdrücklich – wie Lukas 17, 21 das Reich Gottes innerhalb (entos) der Menschen – er schlug seine Wohnung (sein Zelt) auf – en hymin: *in* uns, nicht nur „unter uns“. Bultmann sagt dann in einer Anmerkung dazu: „Zahn hat recht, daß der Logos mit der Fleischwerdung nicht aufhört, Logos zu sein. Aber absurd ist die Behauptung, daß der Logos mit der Fleisch-

werdung aufhöre, theos zu sein, wenn auch nicht in jeder Hinsicht. In wieviel Hinsichten ist es denn möglich, theos zu sein. Dabei sind Gottheit und Menschheit in der Kategorie der Substanz gedacht. Ist der Fleischgewordene der Logos, so ist er theos." Das bedeutet die Gottwesenheit des Menschen, *das Einssein* bzw. *Selbstsein* (dazu aber S 118).

Hier (in 14) klingt der dogmatische Gottessohn durch. Ist denn aber Vers 14 zusammen mit Vers 9 nicht *auch* allgemeingültig? Ist der Logos nicht überhaupt in die Menschennatur eingetreten, Mensch *geworden,* weder nur in dem Einen, noch erst in einem bestimmten geschichtlichen Zeitpunkt, sondern als eine grundsätzlich andere Deutung der Menschennatur? Dann muß Bultmanns Frage: „In wieviel Hinsichten ist es denn möglich, theos zu sein?", dahin beantwortet werden, wie Meister Eckhart auf Grund der Verse 9, 12 *und* 14 und 10, 34 es tut: In Hinsicht auf *alle* Erkennenden. Vielleicht wäre dann verständlicher zu sagen: theios = göttlich statt theos, was jedoch Bultmann ablehnt. Zu beachten ist auch, daß 12, 46 im griechischen Text ausdrücklich lautet: „*jeder,* der an mich glaubet", womit wiederum die Allgemeingültigkeit ausgesprochen ist. Man kann demgemäß wohl bei allen derartigen Stellen (*wer* an mich...) hinzudenken: *jeder, der.* Gerade diese Allgemeingültigkeit hat keiner schärfer betont als Meister Eckhart in seiner Expositio.

Die Bezeichnung als tekna, Gottgezeugte, bedeutet also, es wird ihnen in Aussicht gestellt, es aus göttlicher Macht zu werden (indem sie dieses Wissen vom „Licht", von ihrer Gottgeborenheit, Gottwesenheit, in sich hell werden lassen), wobei die göttliche Macht keine Macht von außen ist, sondern die als gottheitlich erkannte, im Bewußtsein „eigene" Wesenheit.

Ein weiterer Begriff taucht hier auf, das „Glauben an seinen Namen". Noch immer bezieht sich das „seinen" (autoû) auf das Licht (den Logos): also ist zunächst ein Lichtglaube gemeint, wenn der Verfasser auch im Hintergrund den historischen Lichtträger, seinen Christus, mitgedacht hat. Denn dieser wird ja von vornherein als überhistorischer Logos, als die sinnschöpferische Weltmacht (Lichtmacht) eingeführt. Es ist dabei zu denken, daß der Logos als die göttliche Urmacht nun auch Mensch wird, nachdem er vorher schon (Vers 3) Welt geworden, aber in 4 auch schon das geistige Licht der Menschen genannt wird.

Die in dem Wort „teknon“ enthaltene Gottgeborenheit wird in Vers 13 noch dahin bestimmt, daß nicht die leibliche Zeugung (Blut, Fleisch, Manneswille) sie bewirke, sondern die unmittelbare göttliche Gezeugtheit. Hier spricht wieder mit der griechische, die späte Antike beherrschende Gegensatz von Geist und Materie. Wir werden aber gemäß den Versen 3, 10 und 11 auch die leibliche Zeugung schon als göttliche anerkennen müssen, wenn wir selbst das Wissen von Vers 9 in uns tragen, also selbst von dem Lichte wissen, aus dem *alles,* die ganze Welt und alle Menschen entstanden sind (egéneto).
Besonders zu beachten ist noch Vers 11: „In sein Eigentum, in seine Heimat ist er gekommen.“ Damit ist nach 1, 3 und 10 klar und eindeutig die „Welt“, der Kosmos als das Sein Gottes, als Weltwerdung Gottes, als seine Heimat, gekennzeichnet. Der Luthersche Ausdruck „Eigentum“ kann die Vorstellung erwecken, als gehörte die Welt wie ein Besitztum dem Gott. Der Begriff Heimat schließt das aus. Wohl ist in der Gnosis allgemein die „Welt“ der Bereich der Finsternis, der Materie, der Sündigkeit, der Torheit und der Lüge. So wird an späteren Stellen des 4. Evangeliums die Welt („diese Welt“) auch ablehnend bezeichnet. Zunächst aber ist hier die Welt grundsätzlich aus Gott geworden. Bauer sagt demgemäß: „Das In-die-Heimat-Kommen hat der religiösen Sprache der Zeit angehört.“ Er bringt dafür zahlreiche Belege und beruft sich auf *Vers 10* (S. 20 f.). R. Bultmann ist anderer Meinung und lehnt die Deutung von idia als Heimat ab. Es sind aber offenbar zwei Begriffe von kosmos zu unterscheiden, der aus der Macht des göttlichen Logos gewordene (Vers 30, 10) und der als Menschenwelt in das Nichtwissen, die Finsternis geratene Kosmos (10 b und 5). Der erste Begriff rechtfertigt es, idia zu deuten als „das Seine“, idioi als „die Seinen“. Dann ist der Vergleich mit dem mandäischen Paralleltext möglich, auf den Bultmann sich beruft: „Sie bemerkten mich nicht, erkannten mich nicht und kümmerten sich nicht um mich ... Der Mann, der mich sah und erkannte, erhält seinen Gang zum Orte des Lebens (35). Idia (idion) hat aber griechisch auch die Bedeutung der besonderen Art und Wesenheit; eis ta idia kann also auch heißen: er kam zu den wesensmäßig (gesinnungsmäßig) zu ihm Gehörenden, also in seine geistige Heimat.
Der nun folgende bedeutungsvolle Vers 14 kann allgemein gnostisch oder speziell historisch gemeint sein. Das Dogma hat aber die

letztere Bedeutung dahin verschärft, daß es nun nicht mehr auf alle bezogen werden kann und soll, sondern nur noch auf den Einen, den Jesus Christus. Sehr zu beachten ist zum Vornhinein, daß auch Luther hier das egéneto nicht mit „geschaffen", sondern mit „*ward* Fleisch" übersetzt.

Versteht man aber das Wort allgemein, so kann es so gelesen werden: „Das Schöpferische (der Logos) ist Fleisch, Mensch, naturhafte Wirklichkeit *geworden* (man beachte auch hier das egéneto!). Es nahm Wohnung *in* uns (nicht „unter uns"). Wir schauten seinen Glanz (doxa), seine Herrlichkeit (nämlich die des Lichtes als des Logos), eine Herrlichkeit als des einzigen, vom Vater ausgegangenen, geborenen Sohnes (monogenès) – gemeint ist wiederum der Logos, das allein und allheitlich Sinnschöpferische als das Licht (phôs), voll von charis (Schönheit und Huld) und voll von alètheia, Wahrheit", das Einzig-Göttliche in Gestalt von allem, was ist.

W. Bauer übersetzt das eskenosen richtig: „hat unter uns gezeltet" (*in* uns!) und bemerkt dazu (24): „Im Hause wohnt man dauernd, im Zelte nur vorübergehend", nämlich „im vergänglichen Menschenleibe". Tatsächlich bedeutet das griechische skénos Zelt, Hütte, und schon bei den Pythagoreern auch den Leib als Behausung der Seele. Daß das en hemîn nur „in uns", nicht „unter uns" bedeuten kann, darf wohl daraus geschlossen werden, daß es sich um die Einwohnung des Logos in den Menschen handelt, nicht nur um das Weilen eines Gottessohnes unter sterblichen Menschen. Es ist auch zu beachten, daß es zum Geiste der Zeit in den Mysterienreligionen gehörte, vom Insein (statt Einssein) zu reden. W. Bauer weist selbst auf die Hermetischen Schriften hin, wo von dem logos kyriou (dem schöpferischen Wesen des Herrn) die Rede ist, der *in dir sieht und hört* und dadurch die Schau möglich macht. In Vers 26 ist ebenso deutlich die Rede von „mesos" gleich „mitten in".

W. Bauer betont weiterhin mit Recht (23), daß die Fleischwerdung im Johannes-Evangelium „gewiß hauptsächlich aus antidoketischer Tendenz gemeint" sei, d. h. nicht als Scheingeburt, wie bei manchen gnostischen Richtungen, sondern als wirkliche Menschwerdung im vollen Sinne. Selbstverständlich kann der Fleischgewordene im 4. Evangelium niemals Logos heißen"; denn dieser hat sich in den Menschen verwandelt und bleibt dennoch der allheitlich Einzige, der Monogenès. Der Mensch kann sich darum auch niemals in den Logos

verwandeln, trotzdem er dessen „Erscheinung" ist. Bauer weist auch auf Isis und Osiris hin, die in Menschengestalt zur Erde herabsteigen. Das Bild ist der mythischen Frömmigkeit geläufig. Es ist auch an das Wort des Herakleitos zu erinnern: „Menschen als Götter und Götter als Menschen. Der Logos selbst wird als Geheimnis sichtbar: Gott im Menschen, und der Mensch als Gott" (H. Raschke, cit. Clem. Al. paed. III 1. 2. 1).
In gleicher Weise kommt bei den Mandäern Anosh Uthra in die Welt und nimmt körperliche Gestalt an. „Die Mandäer meinten (im Johannesbuch), daß der himmlische Gesandte seine letzte Verkörperung in der geschichtlichen Gestalt Johannes des Täufers gewonnen habe." Daß zahlreiche Wanderpropheten sich als Gott oder Gottes Sohn oder göttliche Kraft ausgaben, ist schon früher erwähnt. „Gott" ist dann immer als Eigenschaft, nicht als Gegenstand zu denken.
Der Begriff „Herrlichkeit" ist in den Mysterienreligionen allgemein herrschend und leitet sich von dem uralten Lichtglauben aller Völker her. Er ist ebenso griechisch wie iranisch. Die Herkunft ist bei den Mandäern noch deutlich zu erkennen in der Dreiheit: „Glanz, Licht, Herrlichkeit." „Von Manda d'Haijê heißt es, daß er aus dem großen Mysterium des Glanzes, des Lichtes, der Herrlichkeit ausgesondert und geschaffen wurde (Liturgie 6). Der Lichtgesandte sagt von sich: Als ich kam, ich, der Gesandte des Lichtes, der König, der ich vom Lichte hierher ging, da kam ich, Gemeinschaftlichkeit und Glanz in meiner Hand, Licht und Lobpreis auf mir, Glanz auf mir und Erleuchtung" (Bauer 25).
Daß der „Einziggeborene" bei den Babyloniern, Ägyptern, Orphikern, Hermetikern, Arabern, Gnostikern und wiederum bei den Mandäern bekannt ist, wurde schon angedeutet. Beachtenswert ist Bultmanns Bemerkung (47): „Monogenès erscheint als Attribut von Gottheiten des Unheimlichen und der Unterwelt ... Hier ist Monogenès überall Attribut weiblicher Gottheiten." Das deutet auf den kosmischen Ursprung, die Geburt des all-einen Lichtes aus dem Unterweltschoß. Es ist die Vorstellung, daß aus der himmlischen Lichtwelt der nächtliche Mond, der „Mann" (Mannus), der erste Mensch, der Gott Anthropos, der Heilbringer und Erleuchter auf die dunkle Erde kommt (vgl. dazu auch Böklen: „Adam und Qain").

Das hier erstmals auftretende Wort „Wahrheit", das Bultmann als „göttliche Wirklichkeit" deutet (32, 1 und sonst), kann nicht anders verstanden werden, als daß die Menschwerdung des Lichtes, des Logos, des Gottes als des Erzeugers der Welt und der Menschen, die Grundwahrheit ist, die der Verfasser der Johannesbotschaft meint. Man darf hier in den Begriff „Erzeuger" (in Vers 13: „Aus Gott Gezeugte, Gewordene", egéneto) nur nicht den alttestamentlichen Schöpfergedanken (das „Machen") hereinmischen. Denn es geht hier um die *Verwandlung* der schöpferischen Macht in die menschliche Wirklichkeit, in den wirklichen Menschen, in jeden, in alle Menschen, das Mensch-*Werden.*

Der Doppelbegriff „Gnade und Wahrheit" bedeutet hier überall die allein existentiell mögliche Herkunft alles Bestehenden aus der Lichtwelt, der Welt des Geistigen als des Sinnschöpferischen. „Gnade" ist huldvolles Geschenk des göttlichen Lebens. Darin eben besteht die *Wahrheit,* die religiöse Grundwahrheit des Einsseins, der „Lichtnatur" alles Seienden, die mit Erkenntniswahrheiten nichts zu tun hat. Nach dem redaktionell eingeschobenen Vers 15, der wieder auf den Täuferpropheten Bezug nimmt, schließt 16 unmittelbar an 14 an: „Aus der Fülle der göttlichen Lichtwesenheit (des allheitlichen Lebens) haben wir empfangen, ergriffen, Gnade um Gnade, d. h. Gabe um Gabe unserer ganzen Lebensmöglichkeit, den ganzen und alleinigen Grund unseres *Da*-Seins, unserer Existenz. Das Logoslicht, das schöpferische Leben, ist zu unserem eigenen Sein und Leben geworden. „Unsere" Existenz ist *seine* (des Logos) Existenz, verwandelt in die unsrige. Das ist der wahre und eigentliche „Existentialismus".

Nun folgen wieder Einschiebungen des Evangelisten (Bultmann 53). Vers 17 hebt nach gnostischer Gepflogenheit die Freiheit, den Existenzgrund und damit die wahre Situation des Menschen ab gegen die moralische Unfreiheit des orthodoxen Judentums. Hier übersetzt auch Luther das egéneto wieder mit „geworden". Zum erstenmal wird nun hier offen die geschichtliche Leistung des Jesus als des Christus eingeführt, auf den sich dann wohl auch der „eingeborene Gott" (monogenès theòs heißt es im griechischen Text) – Bultmann zieht „der eingeborene Sohn" (nach den meisten Handschriften) vor und hält theòs für eine „Verlesung" statt hyios – in Vers 18 bezieht, trotzdem das wieder überhistorisch klingt. Immer-

hin bestand für den Verfasser unzweifelhaft eine historische Beziehung. Das ganze Bild von Vers 18 („an des Vaters Busen“) kann aber sehr wohl im Sinne des Einsseins des „Vaters“ (als des wirkenden Lebens, das „niemand je gesehen hat“, weil es kein Gegenstand, sondern nur Inhalt von „Gnosis“ ist) und des „Sohnes“ (des Menschen, hier des Jesus) verstanden werden, entsprechend den späteren Stellen (5, 17; 10, 31; 12, 44 und 45 u. a.).

Die nun folgende Polemik (19–28) zugunsten des kommenden Christus gegen den Wassertäufer können wir als für uns bedeutungslos übergehen. Dann folgt die Geisttaufe des Christus, die ebenfalls deutlich als eine Abwertung des Wasser-Täufers in den zweiten Rang gedacht ist. Bultmann erklärt 22–24 als nicht vom Evangelisten stammend für kirchliche Redaktion: „Es dürfte damit der erste Fall vorliegen, in dem deutlich wird, daß das Evangelium seine uns vorliegende Form einer kirchlichen Redaktion verdankt“ (58).

Über Taube, Geistweihe und Mondsymbolik ist oben (S. 42 und 70) schon alles Notwendige gesagt. Es kann nur nochmals betont werden, daß auch die Weihehandlung das ins Bewußtsein getretene (zur Gnosis gewordene) Einssein des Menschen mit dem Gott als geistiger Kraft (pneuma) bedeutet. Im übrigen sind mythisch Wasser und Geist ja dieselben Symbole für das leuchtende Licht, jenes als das lebendige Wasser, das in 4, 10 und 7, 38 wiederum als Bild göttlicher Kraft erwähnt ist und in 3, 5 zusammen mit Geist als Weihebedingung genannt ist. Der Mandäer redet noch deutlich vom himmlischen Jordan. Im griechischen Mythos sind Fluß, Meer und Quellen Gottheiten verschiedenen Ranges (d. h. göttliche Mächtigkeiten). In der ganzen indogermanischen Welt, nicht zum wenigsten im Norden, ist der Quellenkult bekannt. Außerdem darf noch daran erinnert werden, daß alle Mondgötter auch Zeugungsgötter sind, das Feuchte darstellen, und daß Wasser damit zugleich Zeugungswasser (schöpferisches Lebenswasser) ist. Man muß nur immer das Wesen und den Reichtum mythischer Sprache und Schau im Auge behalten, um die Verwandtschaft der Hermes, Dionys, Christus, Odin usw. anzuerkennen und den urreligiösen Charakter solcher Bilder zu würdigen.

Auch der nächste Abschnitt (Vers 35 ff.) läßt die Tendenz erkennen, Johannesjünger in den Bereich des Jesus herüberzuholen und damit

dessen Überlegenheit zu erweisen. Auch die Abzielung auf die palästinensische Petrusgemeinde tritt in 42 hervor. Sie hat ja später den geschichtlichen Grund für die Vorherrschaft des römischen Papsttums in der schon vom 2. Jahrhundert an über die Mysteriengemeinden der Laien zum Siege gekommenen Bischofskirche abgegeben (vgl. Wetter „Der Sohn", S. 64, 2 und 162 f.).
Die Bezeichnung Jesu als „Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt" in 1, 29 und 36 bringt wohl den jüdischen Opfergedanken zum Ausdruck (nach W. Bauer S. 36 das Passahlamm), zu dem ohne Zweifel auch die Symbole Fleisch und Blut, unbeschadet ihrer Deutung in 6, 51 ff., in Beziehung stehen. Auch das Tragen der Sünde ist aus diesem Vorstellungskreis (Sündenbock 3. Moses 9). Hier aber im johanneischen Sinne dürfte wohl gemeint sein, daß Jesus als Künder der Sohnschaft, d. h. des Göttlichen im Menschen, historisch gesehen, durch seinen Tod die Sünden der Welt auf sich genommen hat; nicht historisch, sondern symbolisch gesehen, bringt das Bild eine hochbedeutsame Wahrheit zum Ausdruck, die durchaus zum Geiste des Johannesevangeliums stimmt: Das Göttliche, das sich in den Menschen verkörpert hat und als solches dessen Handeln als das seinige ansieht, trägt auch dessen Fehler und Mängel als die seinigen, wie der ewige Gang des Lebens durch sein Werden und seine schrittweise Überwindung des Unvollkommenen zu höherer Vollkommenheit (das Steigerungsgesetz des Lebens) alles Versagen, alle Irrwege, alles Unrecht, selbst alle Verbrechen und Dämonien, alles Kranke und Wahnsinnige ebenso zum Ausgleich bringt, wie es allen Tod und Zerfall, alle Zerstörung und Vernichtung durch neue schöpferische Gestaltung überbaut. Es läßt Wertloses versinken und Wertvolles höher steigen. Es verzeiht so alle Schuld und bedeckt alle Mängel mit seiner ewigen „Güte". Das ist einerseits sein mütterliches Verzeihen, andererseits sein Streben und Ringen um sich selbst, sein „Mehrwollen" bei Hölderlin und Goethe und der Übermensch als Werdeziel bei Nietzsche. Der lammtragende Gott ist bei den Griechen Hermes als der „gute Hirte" (vgl. Kapitel 10).
Man muß nur eben diese johanneischen Bilder nicht historisch-dogmatisch und persongebunden verstehen, sondern symbolisch und allgemeingültig. Nur so gewinnen sie wirklichen Sinn und sind mit der Freiheit und Gottwesenheit des Menschen vereinbar, andern-

falls sind sie ein Passivum, ein unfreies Sich-erlösen-Lassen auf Grund bloßen Glaubens. Sehr schön drückt Goethe es in seinem Naturhymnus aus: „Ihre Krone ist die Liebe ... Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr. Sie mag mit mir schalten, sie wird ihr Werk nicht hassen. Ich sprach nicht von ihr. Nein, was wahr ist und was falsch ist, alles hat sie gesprochen. Alles ist ihre Schuld, alles ist ihr Verdienst." Das ist die „Güte und Gnade" des Göttlichen in seiner naturhaften Menschgewordenheit, bei Goethe rein unter dem Namen der Natur, wie bei Hölderlin.

Dieser ursprüngliche Gedanke des Einsseins und Getragenwerdens ist noch deutlich bei den Mandäern, wo Manda (die Erkenntnis) als „Sohn des großen Lebens" gilt, „aus dem ersten Leben entstanden und hervorgegangen" (Bauer 36, man denke wieder an das johanneische egéneto!) und ähnlich Mani, der „Sohn des Gottes Zarwan" (37), der das ewige Leben bedeutet.

Daß der Evangelist aber allen Grund hatte, seinen Gottessohn gegen die zahlreichen anderen zu verteidigen, ist verständlich, da der christliche Gottessohn von den Mandäern schlechthin als jüdischer Prophet gehaßt und verächtlich gemacht wurde. Außerdem aber steht für den Evangelisten im Vordergrund, daß der Logos nur Einer ist und darum auch in seinem Christus als einmalig erscheint, womit jedoch nicht die dogmatisch-historische Einmaligkeit, sondern symbolisch die Einmaligkeit des Göttlich-Schöpferischen überhaupt in jedem Menschen und in der gesamten Natur gemeint ist.

Der letzte Vers 51 scheint nochmals eine Bezugnahme auf den Mythos der palästinensischen Urgemeinde anzudeuten, da hier Jesus als „Menschensohn" (d. h. als Mensch, aber als göttlicher Mensch im Sinne des iranisch-hellenistischen Mythos) erscheint. Es muß aber auch darauf aufmerksam gemacht werden, was Bousset (Kyrios 20, 155) geklärt hat, daß der Titel Herr (Kyrios) im Johannes-Evangelium so gut wie ganz fehlt, daß hier vielmehr die Bezeichnung der Jünger als „Freunde" vorherrscht (15, 14 f.) und das Liebesverhältnis im Vordergrund steht. Dagegen steht neben der Bezeichnung als Sohn des Menschen auch die als Sohn Gottes und als Monogenès. Das ist zwar der Ursprung des kirchlichen Dogmas geworden, hat aber der damaligen Zeit entsprechend unzweifelhaft mythischen

Charakter. Das geht einerseits hervor aus der nur im Johannes-Evangelium betonten „Präexistenz" (vom Himmel gekommen und immer schon existierend: 3, 13 und 6, 62), wobei ausdrücklich der „Menschensohn" als der Herabgekommene bezeichnet ist. Das Beiwort Monogenès stammt nach Wobbermin und Bousset (Kyrios 157) aus der orphischen Theologie (auf Dionys und die göttliche Jungfrau Kore bezüglich) und erscheint auch als Beiname des arabischen Gottes Dusares, der ebenfalls als Sohn einer göttlichen Jungfrau am 6. Januar geboren ist (Epiphanie!).

Zwar ist die Präexistenz betont, nicht aber die jüdische (ursprünglich iranische) Wiederkunftserwartung (Eschatologie). Vielmehr ist das Heil in Christus *gegenwärtig*, mit ihm schon erschienen. Wenn wir nun an die Stelle des Personenkults (für den alleinigen Gottessohn Jesus) die Grundwahrheit des Einsseins und der allgemeinen unmittelbaren Sohnschaft als seine Kündung bzw. als die Urkündung eines Lebensglaubens setzen, ähnlich dem mandäischen Grundbekenntnis: *Leben gleich Gott*, so haben wir tatsächlich das Heil ergriffen. Man muß nur dieses Heil recht verstehen als ein Heil-*Wirken* durch das Beispiel der eigenen heilvollen d. h. naturtreuen Lebensführung und die Verantwortung für echte Wertschöpfung auf allen Gebieten des Lebens in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft, in Kultur, Wissenschaft und Kunst. Das Heil ist gegenwärtig als die Betätigung solchen Wirkens aus den in uns geborenen göttlichen Kräften.

Der Begriff „Leben" als das Göttliche ist nur aus dem Mandaismus richtig zu verstehen als der mit dem Begriff „Licht" aufs engste verbundene Quellort alles Lebens auf der Erde, der in der himmlischen Lichtwelt als Wirkung von Sonne und Mond zu finden ist. Dieser Ursprungsort ist, wie es zum Gesamtcharakter der mythischen Zeit auch im Altsemitischen gehört, sowohl physisch-natürlich als geistig-religiös, sowohl kosmisch als menschlich zu deuten. Es herrscht hier immer das Einssein aller Lebensformen, soweit nicht an gewissen Stellen dualistische Anschauungen und rationale Vergegenständlichung schon in die Antike eingebrochen sind. Das spielt auch im 4. Evangelium schon mit und hat die Möglichkeit der kirchlichen Dogmatik gegeben.

In diesem Sinne sind auch die Begriffe Logos und Prophet zu deuten. Die Frage: „Bist du *der* Prophet?" wird erst verständlich,

wenn man hört, daß in den pseudoklementinischen Schriften der göttliche Prophet erst in Adam, dann in anderen Persönlichkeiten sich verkörpert und schließlich in Jesus erscheint. Gleiches sagen die Mandäer von ihrem Johannes. In Iran ist Zarathustra *der* Prophet, im Islam Mohammed. Die Wurzel phet hängt zusammen mit phemi (sagen), pheme (göttliche Stimme, oder Gerede, öffentliche Meinung), herkommend von der Wurzel phao (davon phaino) Leuchten, glänzen, scheinen (vgl. die Mondgottheit Phanes und das Wort Epiphanie) besonders von Sonne, Mond und Sternen, alles also mit deutlich kosmisch-mythischem Hintergrund.
W. Bauer bemerkt dazu: „Es hat also immer nur Einen, *den* Propheten gegeben." Dieser ist der „Gesandte" des hohen Lebens, ist der „Sohn", der Einziggeborene, der Anthropos, der Menschensohn, und ist schließlich der in *allen* Menschen (die ihn erkennen) verkörperte (Fleisch gewordene) Logos, in seinem kosmisch-mythischen Ursprung und Hintergrund ein Mondwesen, *der* Mond als der nächtliche Offenbarer der Lichtwelt in der irdischen Dunkelnacht. Auch der Begriff Christos ist in gleichem Sinne als ewige Idee der Lichtwesenheit, des Leuchtenden und Erleuchteten, zu deuten, die in Göttern, in Helden und Führern, in Weisen, Kaisern und Königen, in Kündern und Heilbringern (Propheten) erscheint. Darum konnten auch andere Mystagogen und Gnostiker sich als Christos bezeichnen oder als „Kraft Gottes" oder als „Sohn Gottes". Sie brachten damit nur ihr wesenhaftes Einssein, ihr Erfülltsein und Ermächtigtsein zum Ausdruck. Der Gott selbst bleibt dabei entweder als unerkennbar im Verborgenen (agnostos theos) oder wird er mythisch als „Vater" angeredet, der jedoch, wie es am eindeutigsten im Mandaismus zu erkennen ist, als das hohe, große, wirkende Leben zu deuten ist, das dann auch im Johannes-Evangelium sowohl im Prolog (1, 4), als in der Sprache des johanneischen Jesus erscheint: „das wirkende Leben" (5, 17) und von diesem – gemäß dem Einssein – auch für sich in Anspruch genommen wird: „Ich wirke auch ... bin das Brot des Lebens, das Wasser des Lebens, die Wahrheit und das Leben oder schließlich das ewige Leben."
So ist denn auch die Formel „Im Namen Jesu" zu verstehen, die im Mandaismus „im Namen des hohen Lebens" lautet (Bauer 13), oder als Name Manda d'Haijê's (den die „Welt" nicht kennt, vgl. Johannes 8, 19 und 17, 25) angerufen wird. Beachtenswert sind

hierzu die Worte, die bei der mandäischen Taufe der Täufer spricht, während der Täufling drei Hand voll lebenden Wassers trinkt: „Trinke, finde Heilung und Bestand, der Name des Lebens, der Name des Manda d'Haijê ist über dich ausgesprochen“ (Mandäische Literatur bei Bauer 68): Manda d'Haijê immer gleich „Erkenntnis“ des Lebens, des Lichtes, des Heils.
Es ist vielfach geradezu überraschend, wieviele Ähnlichkeiten der 4. Evangelist mit den Mandäern zeigt trotz seiner dauernden Polemik gegen sie. Beide Richtungen stammen doch schließlich aus derselben Quelle. Der Mandaismus als Gnosis ist ohne Zweifel geschichtlich früher als die christliche Richtung, insbesondere, wenn die Vermutung zutrifft, daß die Essener von Qumran die Vorläufer der Täufer- und Jesusgemeinde sind.
Auch der Schluß des 1. Kapitels läßt wieder den ganzen orientalisch-hellenistischen Mythos erkennen: Der Christos als Himmelswesen, das Erscheinen der Engel und das Auf- und Absteigen am Lichthimmel. „Hier haben wir deutlich die Vorstellung von dem himmlischen Menschen als Erlöser, eine Idee, die zur Zeit des Johannes-Evangeliums eine erhebliche Verbreitung gehabt haben mußte, und die uns, von anderen Spuren abgesehen, bei Gnostikern, Hermesverehrern, Mandäern und Manichäern noch sichtbar wird“ (Bauer 42f.).
Selbstverständlich darf die Idee des himmlischen Menschen, das Herab und Hinauf nicht dogmatisch und nur kosmisch räumlich, sondern als das Bild des Eins- und Dasselbeseins des Einzellebens mit dem All-Leben verstanden werden, das die Lichtwesenheit, die Gottwesenheit, die himmlische, obere „Heimat“ des Menschen bedeutet. Dieser Licht- und Lebensglaube ist das Wesen des Urglaubens der Menschheit und im besonderen der indogermanischen Völker gewesen, der auf den Bezirk der Mandäer und nazoräischen Christen von Indien und Iran her gewirkt hat.
Sehr anschaulich und treffend bringt das Reitzenstein in dem schönen Buche vom „iranischen Erlösungsmysterium“ zum Ausdruck. Er sagt (wie schon S. 83 angeführt): „Rückt man die orientalische Religion an die Spitze der Entwicklung, so wird alles leicht verständlich“ (120). Nur von Iran her „kann man das Werden des Christentums historisch erklären“ (116). Also nicht Babylon ist die Quelle, wie der vergangene von dort her geleitete „Orientalismus“

glaubte, sondern Iran. Dieses hat auf das späte Judentum und von diesem und dem Mandaismus aus auch auf das Christentum gewirkt. „Auf der Vorstellung der Seele als eines inneren göttlichen Menschen, ja geradezu als eines bestimmten göttlichen Wesens beruht hier (Iran, Mandäer, Manichäer) die ganze Unsterblichkeitshoffnung“ (122). Man muß allerdings die gegenständliche Individualisierung der Seele ausscheiden, wenn man das Einssein anerkennt, und man muß die Göttlichkeit auch des Leibes einräumen, da ja auch Seele und Leib eines und eine Gestaltung des ewigen All-Lebens sind.

„Gerade dieser Zug fehlt dem jüdischen Unsterblichkeitsglauben, ebenso die zweite Grundvorstellung, daß die Substanz dieses inneren Menschen Feuer bzw. Licht ist“ (122). Das ist spezifisch indisch, iranisch, griechisch, nordgermanisch. S. 128 begründet Reitzenstein die ursprüngliche Einheit der Mandäer (Nazoräer, Nazerini nach Plinius) und der Christen einleuchtend. Weiter sagt er: „Die mandäische Tradition bestätigt in wesentlichen Punkten die neutestamentliche und läßt uns in Andeutungen noch erkennen, daß viele damals übergetreten sind. Bei denen, die es nicht taten, entwickelte sich notwendig der glühende Haß, den uns die alte mandäische Apokalypse zeigt“ (130). Die Johannesverehrung und die Heiligkeit des Jordan sind nicht aus dem Christentum abzuleiten. Der Jordan erscheint hier in keiner Weise mythisch, sondern nur als geographische Örtlichkeit.

Die Ankündigung des göttlichen Gesandten (Enosh) hat offenbar auf Jesus gewirkt und dessen Selbstbewußtsein erweckt, „er sei dieser Enosh oder Barnasha (Menschensohn), ein Selbstbewußtsein, ohne das weder Jesu späteres Auftreten, noch das Aufkommen des Titels verständlich ist“ (130). Auch Paulus ist von diesen iranisch-mandäischen Anschauungen beeinflußt. Das „Christus in uns“ und das „Wir in Christo“ sind „nicht aus dem Leben oder der Lehre Jesu erklärbare Vorstellungen“ (132). Paulus hat ja „die neue Religion erst in der hellenistischen Gemeinde (Antiochia, Tarsus) kennengelernt“ (133). Beide Vorstellungen vom Barnasha und vom Kyrios hatten denselben Ursprung und fließen im Bekenntnis zum Christos zusammen.“

Das nur vom Verfasser des 4. Evangeliums berichtete Weinwunder ist wohl in ähnlicher Weise zu deuten wie andere Wunder, einerseits – und das ist im 4. Evangelium noch stärker betont als in den anderen – als die Absicht, durch Wundertaten die Gottessohnschaft zu erweisen, ein Verfahren, das auch heute noch von Theologen geübt wird, um den Glauben an Christus zu begründen; denn Gottessohnschaft bedeutet „Kraft Gottes". Andererseits als mythische (legendarische) Darlegung einer Umwandlung oberflächlichen Seinsverständnisses in tieferes, geistiges. Aus Wasser Wein machen, mag bedeuten vom äußeren Schein zum Wesen, vom Wertminderen zum Werthöheren, vom Materiellen zum Geistigen zu schreiten, oder gnostisch ausgedrückt: vom Nichtwissen zum Wissen, vom Schlafen zur inneren Erweckung aufgerufen zu werden.
W. Bauer erklärt das Weinwunder so: „Christus setzt an die Stelle des kraft- und geschmacklosen Zeremonienwesens der Juden, dargestellt durch das Wasser in den Reinigungskrügen, den Feuer- und Kraftgeist des Evangeliums oder: Er verwandelt das Reinigungswasser des Täufers in den Wein des Geistes" (46). Wir können auch sagen: Die Lichtsymbolik des himmlischen Jordans bei den Mandäern wird nun rein geistig verstanden (Herabkommen der Geisttaube).
R. Bultmann bemerkt dazu (S. 83): „Zweifellos ist die Geschichte aus heidnischer Legende übernommen und auf Jesus übertragen worden. In der Tat ist das Motiv der Geschichte, die Verwandlung des Wassers in Wein ein typisches Motiv der Dionysos-Legende, in der dieses Wunder eben das Wunder der Epiphanie des Gottes ist und deshalb auf den Zeitpunkt des Dionysosfestes, nämlich die Nacht vom 5. auf den 6. Januar datiert wird. ‚Epiphanie' heißt Erscheinung, nämlich des neuen Mondes als Sichel im Westen, bzw. des Mondgottes nach seiner Geburt."

Kreyenbühl nimmt auf mythische Deutung keinen Bezug. Als Gnostiker deutet er allegorisch auf die Kampfstellung zwischen der auf dem Judentum beruhenden Großkirche und der judengegnerischen Gnosis des Verfassers (Menandros). Die Mutter Jesu, der sie so abweisend anredet (2, 4) deutet Kreyenbühl als Symbolgestalt der judenchristlichen Großkirche (das Evangelium ist um 130 entstanden). Das Wasser ist diese Kirche, der Wein

die Gnosis. Diese Deutung ist nicht von der Hand zu weisen und entspricht ganz der Tendenz des 4. Evangeliums. In gleicher Weise deutet er die Tempelreinigung.

„In der alten Kirche ist diese Verwandtschaft noch verstanden worden, wenn man das Fest der Taufe Christi als seine ‚Epiphanie' auf den 6. Januar setzte, und ebenso, wenn man den 6. Januar für den Tag der Hochzeit von Kana hielt." Hierzu Anmerkung: „Am Tage des Dionysosfestes sollen die Tempelquellen auf Andros und Teos alljährlich Wein statt Wasser gesprudelt haben. In Elis wurden am Vorabend des Festes drei leere Krüge im Tempel aufgestellt, die am andern Morgen voll Wein gefunden wurden."
Daß der Verfasser des Evangeliums das Wunder nur berichtet, um, wie Vers 11 dann erkennen läßt, den Glauben an den einen Gottessohn zu begründen, ist verständlich. Sofern es sich aber um das eigentliche, in den späteren Kapiteln deutlich hervortretende Anliegen des Verfassers handelt, den Glauben an die Menschwerdung des Logos überhaupt, und die Erkenntnis (Gnosis) der Gottwesenheit jedes Menschen, ist Glauben und Erkennen (pistis und gnosis) von gleichem Sinn (vgl. dann 12, 44 ff.).
Auch Bousset berichtet (Kyrios 270 ff.) ausführlich über die Dionysosbeziehung und schildert daran anschließend (nach Usener) ein altes christliches Epiphaniefest: „Die Vermutung läßt sich nicht mehr abweisen, daß die Feier des altchristlichen Festes der Epiphanie am 6. Januar aus einer Übertragung aus dem Kultus des Dionysos entstanden ist. Die Wahrscheinlichkeit steigert sich erheblich, wenn wir aus der lebendigen Schilderung der aquitanischen Pilgerin (Aetheria) hören, daß das spätere christliche Fest der Epiphanie (und zwar als Geburtsfest, ehe die Kirche das Weihnachtsfest auf 25. Dezember anerkannte, nicht als Tauffest) bereits mit einer Vorfeier am Vorabend des 6. Januar begann. Man zog von Jerusalem nach Bethlehem, um dort die nächtliche Feier, besonders die Mitternachtsmesse in der Geburtshöhle (ursprünglich des Adonis)abzuhalten und kehrte dann in feierlicher Prozession nach Jerusalem zurück. Da haben wir die charakteristische Feier Pannychis vom 5. zum 6. Januar (273). (Pannychis bedeutet ganznächtige Feier.)
Über diese nächtliche Feier zu Alexandreia im Koreion (einem Tempel der göttlichen Jungfrau Kore) wird berichtet: „Am andern Morgen nach dem Hahnenschrei trägt man ein mit goldenen Kreuzen

versehenes, nackt auf einer Bahre thronendes Gottesbild in feierlicher Prozession siebenmal um den Tempel mit dem Ruf: „Zu dieser Stunde hat heute Kore den Aion geboren.“ Der Aion ist die ewige Lichtgottheit, die immer neu wieder aus der Unterweltdunkelheit, dem kosmischen Mutterschoß geboren wird (als Jungfrau oder Dionysos, als Christos oder Apollon). Aion und Dionysos oder Bacchos sind dasselbe, desgleichen die in Märchen und Sagen hundertfach berichtete Jungfrauenbefreiung durch den königlichen (göttlichen) Helden.

Der nun folgende Abschnitt (Vers 13 ff., die Tempelszene) ist mit erfreulicher Schärfe gegen die händlerischen Juden gerichtet und in diesem Sinne eine energische Betätigung der Mahnung: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“ (Matthäus 6, 24), eine Mahnung, die heute dem Kapitalismus in jeder Form gilt (ob westlicher oder östlicher Art).

Wiederum geht es dem Verfasser des Evangeliums um ein Zeichen. Ich brauche darauf nicht einzugehen, da ich den mythischen Hintergrund der Abbrechung und Wiedererstellung des Tempels schon geklärt habe (S. 44 f.). Die innere esoterische Bedeutung des mythischen Bildes ist das Wissen, der Glaube, die Gewißheit, daß, wenn der Tempel des Lichtes auch abgebrochen, das Licht (und das glückliche Schicksal) vorübergehend den Dunkelmächten erlegen ist, es doch nach kurzer Frist wieder siegreich am Himmel strahlen wird. Lichtsieg ist im geistig-kulturellen Bereich Wertsieg durch den Wert-Eros. Mögen auch die alten Werte völlig abgebrochen sein, eine „Umwertung der Werte“ wird Neues schaffen.

Das Schöpferische siegt stets über das Zerstörende, Vernichtende, Zerfallende. Wir aber, die „Söhne“ des wertgerichteten Lebens, tragen in uns die Verantwortung als „Götter“, diesen Tempel der Werte wieder aufzubauen. Dazu möge man Johannes 10, 34 und 37 auf Grund von 30 vergleichen, um die Benennung und Würde als „Götter“ nicht für eine Anmaßung (dem jüdisch-christlichen Gott gegenüber) zu halten, und um zu sehen, welcher verhängnisvolle Irrtum in der dogmatischen Deutung der christlichen Menschheit aufgedrängt und vorgepredigt wird.

Was der Tempel kosmisch bedeutet, ist mit der Feststellung, es sei der Mond, nur oberflächlich angedeutet. Was er als Erlebnis dem Menschen der alten Zeit war, das habe ich in meinem Buch „Gott –

Natur in Mythos und Märchen“ (S. 472) auf Grund der Wiedergabe eines Berichtes von Diodor über die Hyperboräer (nach O. S. Reutter, Germanische Himmelskunde) mitgeteilt und wiederhole es hier in Kürze: Diodor hat um 350 v. Chr. Britannien und die norwegischen Küsten besucht, wo nördlich des Polarkreises in der Zeit, wo die Wintersonne ganz unterhalb des Gesichtskreises umläuft (Polarnacht), der Mond, ohne unterzugehen, sich nun ganz oberhalb des Gesichtskreises am Himmel rundum bewegt; denn er ist als Voller stets im Gegenschein zur Sonne, sowohl, was die Himmelsrichtung, als was den Höhenstand betrifft.
Der Bericht des Diodor schildert nun den vollen Mond als einen kugelgestaltigen Tempel des Lichtes. Dieser Mondumlauf wird mythisch zum „Rundreigen des Gottes mit der Leier“ (vgl. das Rilkesche Sonett an Orpheus-Dionys, das auch für den „Mondgott“ Apoll gelten kann), der den ganzen Kosmos als Musik und Tanz vor Augen führt. Die himmlische Bewegung ist der höchste göttliche Jubel, die „Glückstage des Apollon“, der der Herr des Tempels ist. Diodor erzählt, daß der Gott alle 19 Jahre auf die Insel der Hyperboräer herabkomme (man denke an das Herabkommen des Gottessohnes vom Himmel, dann hat man den wahren, anschaubaren, ewigen, kosmisch-mythischen Hintergrund dieses Herabkommens). Denn alle 19 Jahre befindet sich der Mond in der gleichen Sternstellung, wo er dann sowohl dem Gesichtskreis als der Erde so nahe scheint, daß man bergähnliche Erhebungen auf ihm sehen könne.
Weiter berichtet ein Gewährsmann Diodors, daß auf der Insel der Hyperboräer Leto (die Mutter Apolls) geboren sei. Deshalb werde auch Apollon am meisten von allen Göttern bei ihnen geehrt. Der Grieche benennt den germanischen Gott (leider nennt er seinen Namen nicht, es könnte Thor oder Freyr sein) mit dem Namen seines griechischen Mondgottes; denn das war Apoll, ehe ihn das Sonnenzeitalter zum Sonnengott gemacht hat, was auch wieder eine bedeutungslose äußerliche Bezeichnung ist. So haben auch Caesar und Tacitus die germanische Götterdreiheit mit römischen Namen wiedergegeben.
Der Berichter sagt, die Bewohner der Insel seien gleichsam Priester des Apollon (wie Hölderlin den Menschen als Priester der göttlichen Natur anspricht), da sie diesen Gott täglich im Gesange preisen und zugleich aufs herrlichste ehren. Es bestehe auf der Insel aber auch

ein Hain des Apollon, überaus prächtig, und ein merkwürdiger Tempel mit vielen Weihegeschenken geschmückt, der Gestalt nach von Ansehen einer Kugel (wohl ein Kuppelbau aus Holz wie die alten nordischen Rundkirchen – vgl. Strzygowski, „Spuren indogermanischen Glaubens“ S. 50 ff., 192 und 348 mit Abbildungen). Dieses Bild gewinnt seine wunderbare Wirklichkeit, wenn man sich den Weiheplatz im heiligen Wald, überwölbt vom klaren Mond- und Sternenhimmel, der durch die Baumkronen leuchtet, als Bild vorstellt. Auch eine Stadt bestehe dort, diesem Gotte heilig. Von ihren Einwohnern seien die meisten Zitterspieler und sängen, unaufhörlich im Tempel spielend, dem Gotte Preislieder und rühmten seine Taten.

Man empfindet mit innerer Bewegung die tiefe Frömmigkeit des mythischen Menschen, die starke Verbundenheit mit der göttlichen Natur und die Sieghaftigkeit der feiernden Freude, ein völlig anderer Kultcharakter als im Süden und in den Kirchen. Dieser Kult wäre eine Wiedergeburt im gegenwartsnahen hölderlinschen Geiste wert.

Der Verfasser des Johannes-Evangeliums hat von diesem kosmischen Hintergrund des Mythos keine Ahnung mehr (Vers 21). Der Lichtbegriff ist vergeistigt, der Mondbezug längst vergessen. Der Leser kann sich darum keine Vorstellung davon machen, was das Tempelbild hier zu bedeuten hat. Es ist aber zu beachten, daß dieses, wie der Diodorbericht zeigt, vom Süden bis zum Norden bekannt war. Wir müssen uns nur von dem abstrakten und einseitig geistigen Rationalismus des Dogmas frei machen und versuchen, wieder ein Verhältnis einerseits zum Mythos und seiner Esoterik, andererseits zur Natur und ihrer Göttlichkeit und nicht zuletzt zum Ethos der Wertverantwortung zu gewinnen. Dieses Dreifache kann und muß uns herausführen aus dem unreligiösen oder religionsleeren Dogmatismus, aus der öden, seelenlosen Verstädterung und aus dem nicht auf Werte, sondern nur auf Nutzen und Gewinn bedachten Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt, von Hölderlin als „Götternacht“ bezeichnet.

Beachtenswert ist auch noch der Schluß des 2. Kapitels (nach Bultmann 91 „redaktionelle Verse des Evangelisten“): „Die Menge glaubte an ihn wegen der Zeichen.“ Er aber lehnt das ab und zieht sich zurück. Er kannte sie, wie er es im 8. Kapitel mit rücksichtsloser

Schärfe ausspricht. Er ist Menschenkenner, was allgemein von den Gottessöhnen jener Zeit angenommen wird. Wetter berichtet das besonders von Simon dem Magier und von Apollonius von Tyana: „Du kennst alle Herzen und durchschaust alle Sinne. Deine Augen sind offen, und du durchschaust alle deine Bekannten": So redet in den mandäischen Liturgien das große Leben den Erlöser an. Oder Johâna sagt zu Manda d'Haijê: Du kennst die Herzen und durchschaust die Sinne. Herzen, Leber und Nieren sind wie die Sonne vor dir ausgebreitet" (Bauer 50). Man beachte die Herkunft dieser Sprache aus dem kosmischen Lichtmythos und zugleich den immer wieder erscheinenden Parallelismus zwischen mandäischen Texten und dem Evangelium. Vers 22 ist natürlich nachträgliche Gemeindetheologie.

3. Kapitel

In der Unterredung zwischen Jesus und Nikodemus ist wesentlich die Gegenüberstellung von himmlisch-oben-geistig und irdisch-fleischlich-unwissend. Es ist von Bedeutung, daß Kreyenbühl sich an dieser Stelle auf Hölderlins Wort bezieht: „An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind", und auch hier wieder das mystische Erleben des höheren Erkennens (3, 14) gegen die äußerliche Frömmigkeit der Juden als „neue Geburt" betont wird. Im 2. Teil des Kapitels sieht Kreyenbühl eine „letzte Auseinandersetzung mit dem historisierenden Judentum", wobei Johannes dieses und Jesus den Gnostiker Menandros vertritt. In Vers 36 (vom Zorn Gottes) sieht Kreyenbühl mit Recht einen Widerspruch zu Vers 17 ff. und 16. Der Verfasser habe sich hier wohl nur der Redeweise der Gegner bedient. Ein weiterer Widerspruch liegt vor zwischen 4, 1 f. und 3, 22. Kreyenbühl nimmt an, daß vor 4 f. Sätze ausgefallen seien, die eine Begründung des Widerspruchs enthalten hätten. Die Bezeichnung „der Herr" in Vers 1 hält Kreyenbühl für eine falsche Lesart statt „der Jesus". Die Stelle 4, 35–38 deutet Kreyenbühl auf die vorausgegangene Kündung des gnostischen Christentums durch Paulus, den gnostischen Bekenner längst vor 130.

Die „Wiedergeburt" gewinnt erst ihre hohe Bedeutung und Gültigkeit, wenn sie kosmisch-mythisch verstanden und dann praktisch-menschlich erlebt wird. Dasselbe gilt für den Begriff „Reich Gottes" als „Königreich der Himmel" (basileîa tôn ouranôn). Es ist dasselbe wie das „Reich des Vaters" in den Märchen. Der Begriff des

Reiches Gottes ist eindeutig iranisch: das khshathria vairiya als dritte der Amesha spentas.
Es sind drei Ebenen (Dimensionen), die für das Verstehen in Frage kommen: die kosmisch-mythische (obere), die esoterisch-geistige (innere) und die rational-materielle (äußere). Die erste Ebene ist die fundamentalste, das Urgeschehen, das in seinem Ewigkeitscharakter den Grund und das Glaubensmotiv für die zweite Ebene abgibt: die ewige Wiedergeburt des himmlischen Lichtes, wie sie uns soeben im Bilde von der Wiederaufrichtung des Lichttempels entgegengetreten ist. Ist dieser Tempelbau neu erstellt (am Himmel gewachsen in der Mondzunahme bis zur vollen Lichtfülle), so ist das Reich Gottes, des göttlichen Logoslichtes mit seinen hohen Werten, seiner „Fülle" = plêroma (1, 16) gekommen. Soll es nun auch im Menschen kommen, so muß dieser selbst licht, gottbewußt, wertschöpferisch und wertgläubig werden, für die Fülle empfängnisbereit sein. Das Reich Gottes „schauen" (3, 3) geht ohne Zweifel auf seinen Lichtcharakter (1. Ebene), den man am Himmel sehen, und auf seine geistigen Werte (2. Ebene), die man schaffen und erleben kann.
Der Pharisäer Nikodemus steht vorerst noch auf der dritten Ebene, der ganz unmythischen und ungeistigen Erfassung des Bildes (Vers 4). Der darauf gegebene Bescheid (5) führt die Wiedergeburt auf zwei Bedingungen zurück, die zunächst als eine Art Verbindung des Kultes und der Weihehandlung der Johannes-(Wasser-)Taufe mit dem „Sakrament" der Christus-(Geist-)Taufe bedeuten können, die aber kosmisch-mythisch, wie oben schon erwähnt, beide dasselbe bedeuten: das Eintauchen und Auftauchen im himmlischen Ozean (die Geburt aus dem Wasser wie bei Agni, Dionys, Apoll, Aphrodite) und das himmlische Licht als Geist, Weisheit, Wissen. Diese Verbindung von Wasser und Geist ist hier einzigartig. Sie tritt sonst nirgends auf.
Dagegen unterscheidet 1, 32 die Wassertaufe deutlich von der Geisttaufe, wie es ja die Tendenz des ganzen Evangeliums und des Christentums überhaupt auch bei Paulus ist. W. Bauer bemerkt ganz richtig: „Der Täufer selbst hat gewiß nicht geglaubt, nur mit Wasser zu taufen; und seine Jünger werden von der Taufe nicht viel anders geredet haben, wie es hier der Christ von der Taufe Jesu tut." Jedenfalls haben die Mandäer in der Taufe das Wahrzeichen zu dem „Geschlecht des Lebens" erblickt. „Wer es trägt, ist dem

Tode entronnen und sicher, zum Lichtort aufzusteigen“ (S. 54). Wieder ist hier der kosmische Hintergrund des Mythos bei den Mandäern noch ganz deutlich. Die Taufe wird vollzogen „im Namen des Manda d’Haijê“ (Erkenntnis = manda = Gnosis des hohen Lebens, des hohen Lichtkönigs), wie die Christen „im Namen Jesu“ taufen: dort eindeutig die Idee des Lebensglaubens, hier die persönlich-historische Bindung, sofern nicht „im Namen Jesu“ auf eine alte Gottesgestalt geht wie bei W. B. Smith: „Der vorchristliche Jesus“, und bei Arthur Drews: „Die Christusmythe“.
Das Gezeugtwerden als der bedingende Akt der neuen „Geburt aus“ ist „aus jüdischen Prämissen nicht ableitbar“, sondern „ist auf synkretistischem Boden gewachsen“ (Bauer 51 f.), d. h. es stammt aus der hellenistisch-iranischen Welt. Dazu gehört der Mythos von der Vaterschaft des Lebens, der Sohnschaft des Menschen. Die Idee der Wiedergeburt ist weit verbreitet schon bei den sogenannten Naturvölkern (Lehrbuch der Religionsgeschichte I 143 f.). Wiedergeburt durch den Akt der Weihe erscheint auch in den eleusinischen Mysterien. Der Weihling wird durch den Einweihungsakt zu einem Gottesverwandten: „Du wirst nun statt eines Sterblichen ein Gott sein“. Der Tag der Weihe heißt Geburtstag. Der Geweihte ist nun ein Sippengenosse der Götter (Rohde, Psyche II 219 und 421 ff.). In den Mysterienkulten zur Zeitwende ist diese Vergottungsfeier allgemein, wie ich es oben schon geschildert habe. Auch Bauer weist darauf hin (53). Nicht anders ist 3, 6 ff. zu verstehen: der Wissende ist ein neuer Mensch geworden, den Meister Eckhart als gottförmig (deiformis) bezeichnet.
Der mythische Hintergrund der Wiedergeburt ist derselbe wie für den Geburtsmythos überhaupt (aus Höhle, Stall, Fels bzw. Unterwelt und Mutterschoß) und für die Auferstehung (aus Tod und Grab, Tempelbau in drei Tagen, nach drei Tagen, Verschlungenwerden vom Fisch). Die esoterische Bedeutung kann bezogen werden auf die Umwandlung der Gesinnung, des Wissens, deren Kündung Markus 1, 15 dem Täufer zugeschrieben wird: Metanoeite, wandelt euren Sinn (das Luthersche „Tut Buße“ entspricht nicht dem ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes). Nach E. Norden (137 ff.) wird unter dem Einfluß orientalischer und jüdisch-religiöser Eigenart der griechische Begriff der Sinnesänderung moralisch umgedeutet und als Buße verstanden.

Das Johannes-Evangelium gibt Inhalt und Richtung des neuen Sinnes: Seid eins mit eurem Vater, dem ewigen Leben der Welt, erfüllet dessen Willen (4, 34; 6, 38; 7, 17), tut dessen Werke (10, 37; 14, 11. 12) und wirket in gleicher Weise wie der mythische Vater (5, 17). Geheimnisvoll klingt Vers 8. Offenbar ist sein Sinn der, daß rationales Planen nicht das wahre Wesen des Geistes ist, das wäre vielmehr der „Geist", den Klages verdammt, nämlich das verstandesmäßige, vergegenständlichende Denken und Zweckesetzen. Es ist vielmehr das reine Horchen, das intuitive Hingegebensein an die Eingebungen, Erleuchtungen, die Wirkungen der „Gnade", die als „glückliche Einfälle", als die nachtwandlerische Sicherheit und das Stehen über allen Nöten, Unberechenbarkeiten, über allem Leid des schicksalhaften Lebens wirkt. So ist wohl das Bild vom Winde und seinem Zufallscharakter zu verstehen.
Weiterhin kommt der mythische Hintergrund der ganzen Rede des Meisters in dem Bild vom Herabkommen und Erhöhtwerden des Sohnes zur Geltung. Das Herabkommen ist zunächst das Herabkommen des göttlichen Lichtes auf die dunkle Erde und bedeutet innerlich (esoterisch) die ursprüngliche (primäre) Lichtwesenheit des Menschen. Wiederum frei von aller Dogmatik, aber noch deutlich mythisch auf das unmittelbare Leben der Lichtwelt und der Menschenwelt unten bezogen heißt es in den mandäischen Liturgien: „Du (Manda d'Haijê, Lichtkönig) stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen. Du gossest in uns und fülltest uns mit deiner Weisheit, Einsicht und Güte. Du zeigtest uns den Weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist. Auf ihm wollen wir den Weg der wahrhaften, gläubigen Männer gehen, auf daß unser Geist und unsere Seele im Reich des Lebens weilen mit Glanz bekleidet und mit Licht bedeckt" (Bauer 57). Der ganze Text klingt stark iranisch.
In den gleichen Vorstellungskreis gehört des Bild des Erhöhtwerdens. Die Schlange des Moses (4. Moses 21, 8. 9) hat lebenerhaltende, belebende und heilende Kraft. Die zwei Schlangen am Hermes- und Äskulapstab sind noch heute das Symbol der Heilwirkung. Die Schlange im Märchen („von den drei Schlangenblättern") kennt

---

Vergleiche Lao Tse 48 und die folgenden Kapitel: „Wer dem Unergründlichen (dem Tao) gehorsam ist, wird täglich bescheidener. Er gelangt zum Nichtwollen und endet im Nichtwirken. (Rudolf Backofen: „Lao Tse, Tao de King", S. 47).

ein Mittel zur Wiederbelebung des Toten. Der Baum im Paradies und der Stab des Hermes sind wie der Stamm des Kreuzes Bilder von Weltachse, Weltordnung, Zeugungsglied und Sinngerichtetheit des schöpferischen Lebens. Heilkraft und schöpferische Kraft sind die göttliche Lebenskraft.

„In den eleusinischen Mysterien wurde bei der Weihe die Schlange der unterweltlichen Demeter (der Persephoneia) dem Weihling um den Hals gelegt“ (Lehrbuch der Religionsgeschichte I 57). Von der „in Eleusis gehaltenen Tempelschlange“ berichtet Rohde (I 196, 2). Schlangen sind die Gestalt göttlicher Unterweltswesen (Asklepios als Heilgott, Sabazios-Dionysos bei den Thrakern).

Die Schlange hat doppelten Wesenscharakter. In ihr erscheint die verborgene Einheit der polaren Gegensätze von Tod und Geburt, von Dunkel und Licht, von Untergang und Himmelfahrt. Die beiden Schlangen, die sich um den Merkurstab ringeln, sind das Symbol dieser Polarität. Der kosmische Vorgang ist der Einzug der letzten Mondsichel als Schlange und Phallus auf der Ostseite des Himmels in den dunklen Mutterschoß der Unterwelt, und auf der anderen Seite im Westen die das Leben als Licht erneuernde, zum Aufstieg, zur „Erhöhung“ weisende aufsteigene Neusichel wiederum als Schlange.* Dazwischen aber die polar entgegengesetzte Schlange als lichtfeindlicher Drache, als „Lintwurm“ (althochdeutsch Lint bedeutet Schlange, also Sinnverdoppelung) in der Unterwelt, aber noch immer mit glühenden Augen und feurigem Atem; denn sie hat nun das göttliche Licht verschlungen und hütet es, hält es gefangen wie Fafnir das leuchtende Gold.

Von den drei Schicksalszuständen, die die Schlange mythisch ausdrückt, berührt uns hier nur der dritte. Die Erhöhung am Weltenbaum erscheint in doppelter Motivierung, einerseits, daß die Juden vom Schicksal damit belastet sind, die Erhöhung am Kreuz verantworten zu müssen. Nach der syrischen „Schatzhöhle“ (einer Sagensammlung) ist Golgatha der Mittelpunkt der Erde. Unter dem Kreuz ist Adam bestattet; so sieht man auf Bildern des Mittelalters seinen Schädel am Fuß des Kreuzes. Die Bezeichnung als Schädelstätte mag wohl von dieser Sage herrühren. Dieselbe „Schatzhöhle“ bezeichnet das Erlösungskreuz als den eigentlichen Baum des Lebens (Böklen

---

* Vergleiche auf den Mithrasaltären die beiden Knaben mit aufwärts (rechts, Westen) und abwärts (links, Osten) gehaltener Fackel.

106). Aus diesem Zusammenhang erklärt sich wohl die Beziehung des Evangelisten auf die erhöhte Schlange als Leben erhaltend, als die Bezeichnung des Christus als zweiter Adam, als Erlöser des ersten Adam und als Erlöser vom Tode zum Leben.
Es erklärt sich weiter die Anbringung des gekreuzigten Christus hoch oben in dem Bogen, der den Chor gegen das Schiff der Kirche abschließt. Es ist das Weltenkreuz oder der Weltbaum (die Achse der Weltordnung), an welche das Göttliche sich selbst, d. h. Gott seinen Sohn Mensch) schicksalhaft hingegeben hat: das Höchste verkettet mit dem tragischen Grunde des Lebenswerdens, das Streben und Ringen des Menschen, hingezwungen an Not und Schuld, an die polaren Spannungen und die wertfeindlichen Mächte, wie das himmlische Licht dem Weltordnungsgesetz, der Moira (Bestimmung) nordisch: skop, vom Durchgang durch die untere Welt unterworfen ist. Es ist dasselbe Bild wie Odin-Hangatyr am Weltenbaum, Wahrheiten (Runen) erkennend. So wird nun die Schlange und der Mensch als die Verkörperung des Göttlichen zum Erlöser aus der Tragik des Weltschicksals, indem er sich ihr unterzieht, um hernach als Sieger neu zur Höhe der Lichtwelt emporzusteigen: „Ich selber (Odin, der göttliche Wanderer und Wandler) mir selber geweiht am windigen Baum“ (das Ewige im Weltrhythmus).
Zu beachten sind noch in Vers 15 die Worte: „damit jeder, der da glaubt, an ihm ewiges Leben habe.“ Die Erhöhung geschieht in den Bereich des himmlischen Lichtes, das als Symbol des Ewigen, Unwandelbaren gilt. Wie Sonne, Mond und Sterne im Himmelsumschwung in die Höhe steigen, so auch die Wesenheit des Menschen nach dem Tode, um mit diesem Lichte als dem Ewigen eins zu werden. Daß die Schlange als das Symbol des verdunkelten Lichtes erhöht wird, das eben ist der Inhalt des Glaubens daran, daß das Leben ewig ist und der Mensch schon in seinem irdisch-zeitlichen Dasein ewiges Leben lebt. Das wird Johannes 11, 25 noch deutlicher zeigen. Das Mysterium des Kreuzes (des Weltbaumes) ist Ausdruck der Tatsache, daß das Göttliche Gut und Böse, Hochwertiges und Niederwertiges, kurz alle Gegensätze als ein überwertiges, allheitliches Spannungsfeld zwischen den Polen oben und unten, Heil und Unheil, umfaßt, diese als die Welttragik auf sich nehmend, und in dieser Polspannung ewig sein eigener Erlöser sein muß und kann (der nordische Gangleri, der Wanderer zwischen zwei Welten). Vgl.

die coicidentia oppositorum des Cusaners. Das mythische Bild davon ist der ewige kosmische Kreislauf von Lichtherrlichkeit oben und Dunkelnot unten (der das Thema aller echten Märchen ist), von Gestaltwerdung, Menschwerdung, Gottesgeburt (Lichtzunahme) auf der einen, der Aufstiegsseite, von Lebensabbau (Lichtabnahme), Leiden, Not, Schuld auf der andern Seite, vom Wissen um Wahrheit (wahre Wesenheit) als Licht, und Nichtwissen als Blindheit und Finsternis. Das Aufleuchten des Wissens um dieses Mysterium als Gnosis, Erkenntnis des Heils ist Wiedergeburt (zum wahren Wesen) und Umdenken, vom Zweisein zum Einssein, von göttlichem und menschlichem Schicksal im polaren Spannungsfeld der Gegensätze. Schlange, Phallus, Sichel, ewige Neuzeugung des schwindenden und wieder aufsteigenden Lichtes sind dasselbe. Personifiziert ist es der Menschensohn, der herniederkommt und wieder aufsteigt, leidet, stirbt, zur Hölle (Helwelt, Unterwelt) fährt und hernach erhöht wird. Für den Menschen ist es das Bild des Neuwerdens, der Erkenntnis allheitlicher (überindividueller, „transzendenter") Herkunft und Existenz, der ursprünglichen Lichtnatur und des Einsseins, Licht verstanden als Gottbewußtsein, das Licht als der Monogenès, der (das) Einziggeborene aus ewigem Werden.
Nun erst kann Vers 16 von seiner historisch-dogmatischen Deutung gelöst und zu allgemeiner Frohbotschaft werden: „Also hat ‚das große Leben' (Gott) seine Welt geliebt, daß es seine eigene und einziggeborene Gottwesenheit in den Menschen und sein Bewußtsein einsenkte, damit alle, die dieses Bewußtsein in sich tragen, nicht als bloße, armselige Ichwesen welt- und gottverlassen einsam in den Tod sinken, sondern wissen, daß sie das in Erscheinung getretene ewig göttliche Leben sind und an dessen Erlösung sich hinzugeben haben" (Matthäus 20, 28). In diesem Wissen und in dieser Verantwortung „haben" sie nicht nur, sondern *sind* sie ewiges Leben, sind sie „Götter" (Johannes 10, 34) und üben die Liebe dieses Lebens und zu diesem Leben in ihrem Tun und Wirken aus.
Wenn W. Bauer hier meint, eine so günstige Beurteilung der „Welt" wie in Vers 16 sei bei Johannes selten, so ist dagegen zu sagen, daß die beiden Begriffe von Welt sich nur dadurch unterscheiden, daß einmal (wie in 1, 9 und 10 und hier in 16) die Gotteswelt als Ganzheit und durch die göttliche Schöpferkraft (den Logos) „entstanden" gemeint ist, in den anderen Fällen (wie in 1, 5; 103; 7, 7; 15, 18;

17, 9; 18, 36) diejenigen „weltlichen" Menschen, die „in der Finsternis wandeln", „die ihn nicht aufnahmen", die Welt der Nichtwissenden, im allgemeinen als „diese Welt" bezeichnet. Mit „dieser Welt" ist nicht etwa das Diesseits zum Unterschied vom Jenseits gemeint, auch wenn eine dualistische Gnosis das so verstanden haben möchte, sondern nach 18, 37 das Reich des wahren Seins (der Wahrheit), nämlich das Reich des Einsseins von Johannes 17, 21 f. Doch davon später.

Vers 17 fährt fort: „Das Leben (Gott) sendet seine Söhne (nicht nur den Einen) nicht in die Welt (in diejenige von 1, 4 und 9), in das Dasein, damit sie über es richten, es beschuldigen und anklagen, es als leidvoll bejammern und beklagen, weil sie nicht an *seine* Sieghaftigkeit und *ihre* Erlöseraufgabe zu glauben vermögen. Sondern sie sind gesandt, um diesem Leben Glück und Freude, ein „seliges" Erleben zu bereiten. Der griechische Text sagt übrigens hier und 12, 47 nicht „selig machen", sondern erretten, am Leben erhalten (sozein) und insofern beglücken, mit Freude erfüllen. Gemeint ist hier das „wahre" Leben, das in der Einung mit dem Ewigen stehende, das um die All-Einheit alles Einzelseienden wissende Leben, das eben aus seiner individualistischen Vereinzelung errettet werden soll.

Wer sonach (Vers 18) an „ihn" (nämlich an seine Botschaft vom Sohnsein, vom Gottförmigsein (deiformitas), vom Einssein (unitas, ja identitas) glaubt, der unterliegt keinem Gericht, der steht darüber, weil er sein eigener Richter und Erlöser ist und sein muß, wenn er als Sohn urverantwortlich ist und an der Stelle des Vaters („Gottes") steht. Er ist nun nicht mehr nur Mensch aus sich, sondern Mensch als „Menschwerdung Gottes" (laut 1, 14 in seiner antidogmatischen Allgemeingültigkeit). Wer aber diese ihm eingeborene Gottwesenheit, seine göttliche Natur nicht zu glauben und zu wirken vermag, der *ist* schon gerichtet; denn er lebt dahin in seiner armseligen oder genießerischen oder gewinnsüchtigen oder klagend leidvollen Bürgerlichkeit (in der Welt des „Man"), er ist sich der Sinnlosigkeit seines Lebens und deren Grund gar nicht bewußt und sieht keinen Weg zur Höhe.

Es gehört zu den Grundthesen des Johannes-Evangeliums, daß mit dem Wissen um die Botschaft des Einsseins, der Sohnschaft, das „Gericht" schon gegenwärtig ist. Es erfolgt nicht erst künftig an

dem erwarteten und gefürchteten Ende der Welt, sondern ist als Grundmaßstab für die Sinnverwirklichung unseres Daseins schon damit gegeben, daß das „Licht", die „Erkenntnis" (Gnosis) des wahren Lebenswertes nun *da ist,* bekannt ist und nur eingesehen (erkannt) zu werden braucht.

Die These von Vers 18, 19 ist einzigartig. Selbst die mandäische Parallelstelle kennt sie nicht. Dort heißt es (nach Bultmann 112, 1):

> „Die wahrhaftigen, gläubigen Nazoräer werden emporsteigen und den Lichtort schauen, nicht werden sie ... im großen Gericht zur Rechenschaft gezogen werden."

Sie werden also nur dem künftigen Gericht entzogen, während Vers 19 das Gericht als in der eigenen Entscheidung liegend definiert.

Die Frage: „Was ist Wahrheit?" (18, 38 gegen 37) ist damit eindeutig beantwortet: *Die Wahrheit ist die Verantwortung des Menschen für die hohen Werte eines „Gottesreiches" gemäß der ihm eingeborenen Gottnatur.* Diese Erkenntnis der Grundwahrheit hat zwei Seiten: 1. das *Erlebnis der Allgegenwart göttlicher Wirklichkeit,* wie im vorchristlichen Altertum in mythischer Naturfrömmigkeit und Allgöttlichkeit, 2. die *verantwortliche Verwirklichung der auf den Einzelnen zukommenden göttlichen Werdeaufgabe.* Beides ist Frömmigkeit je im Empfängnissinne (passiv, weiblich) und im Gestaltungssinne (aktiv, männlich). Alles bewußt Seiende ist *zugleich* weiblich erlebend und männlich gestaltend. Das ist der esoterische Sinn des uralten Mythos von der Mannweiblichkeit des Mondes und der göttlichen Lebensmacht in ihrer sich ewig wandelnden Polarität.

Wiederum ist eine mandäische Parallele von Interesse: „Der Gesandte des Lichtes bin ich, den der Große in diese Welt gesandt hat. Der wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist. Ein jeder, der meine Rede in sich aufnimmt, dessen Augen füllen sich mit Licht, sein Herz füllt sich mit Weisheit." Ausführliche Darlegungen darüber bietet Reitzenstein im „Iranischen Erlösungsmysterium" (S. 43 ff.) aus dem mandäischen Totenbuch. Ebenso W. Bauer S. 59 f. Das Gespräch mit Nikodemus ist nach Bauer wohl nicht geschichtlich.

Der 2. Abschnitt des 3. Kapitels läßt vom Täufer erneut (wie in Kapitel 1) den Jesus als den Höheren und als den Gottessohn an-

erkennen. Wetter hält das wohl mit Recht für eine „beabsichtigte Polemik gegen Johannes den Täufer". Unmißverständlich ist die den Johannes-Jüngern in den Mund gelegte Klage: „alle kommen zu ihm", auf Grund der vermutlich doch historischen Feststellung, daß Jesus auch taufte (3, 22 und 26) und Jünger warb, und zwar mit einem der Johannes-Gemeinde abträgigen Erfolg.

Der Abschnitt legt den entscheidenden Ton darauf, daß nur Jesus von oben her sei (27 und 31), daß nur er der Bräutigam sei (29), weil er den Geist „vom Himmel" (3, 27 und 1, 32 f.), der als weiblich gilt (besonders bei den Juden und in gnostischen Sekten), als Braut hat (Wetter, Sohn 34), und der darum allein von Gott gesandt ist und den Geist ohne Maß besitzt (34), der darum auch allein der Sohn, der Gestalter (die männliche Potenz) ist und allein vom Vater geliebt wird (35, 36). Die einseitige Polemik geht so weit, daß in jüdischer Weise der Zorn Gottes auf jeden herabgerufen wird, der nicht an diesen Sohn glaubt. Vers 18 wird damit noch verschärft.

Das ist allzu deutlich die ganze Tendenz dieses Evangeliums, die in Kapitel 10 ihren Höhepunkt erreicht. Daß der Verfasser den Täufer so milde behandelt, ihn als Freund und, wie in Kapitel 1, als Vorläufer und Ankündiger des Jesus gelten läßt, fällt wenig ins Gewicht gegen Vers 30 und 31, wo der Täufer als Psychiker (als von der Erde) und Jesus als Pneumatiker (vom Himmel) bezeichnet wird. Das ist die Sprache des Paulus und der Gnostiker.

Das Bild von der himmlischen Hochzeit ist alt. In einer Mysterienreligion lautet der symbolische Gruß: „Freue dich, Braut, freue dich, neues Licht!" In der Gnosis ist der Sohn, der Erlöser (Sotèr), der Bräutigam der Sophia (der Weisheit Gottes), die als Seele in die Materie versinkt und vom Sotèr erlöst wird, der dann als ihr Bräutigam die „heilige Hochzeit" (hierós gamós) mit ihr vollzieht (Bauer 63). Das ist das verbreitete Märchenmotiv vom Königssohn und der befreiten Jungfrau, das nun wieder besonders schön und deutlich in den Hochzeitsliedern der Mandäer erscheint. Der Bräutigam wird als Königssohn bezeichnet und Manda d'Haijê gleichgesetzt. Reitzenstein, der das (S. 53, 1 im mandäischen Buch) mitteilt, erinnert dazu an die Volksbräuche in Syrien. Wir brauchen aber nicht so weit zu gehen. Unser Brauchtum vom Maikönig und der Maibraut ist dasselbe Motiv. Es gibt in der alten Literatur zahlreiche

solche Hochzeitslieder aus dem iranischen Raum. Eines der schönsten ist das Brautlied an die Sophia (in Fragmente 341 und Schultz 216). Bousset (Kyrios 207) bemerkt zu diesem Mythos vom hierós gamós (der himmlischen Hochzeit): „Das eigentliche Erlösungsmysterium lag für alle diese Sekten in der Vereinigung des Erlösers (Sotèr) mit der Sophia, die mit der Historie Jesu von Nazareth schlechterdings nichts zu tun hat, und im Sakrament des Brautgemachs."
Dem Bild von Vers 30 gesteht auch Bultmann „astrale Deutung" zu (127, 4): Zu- und Abnehmen des Mondes.
Diese Botschaft kann uns nicht hindern, deren wirkliche Wahrheit voll anzuerkennen, daß es eben nicht nur *ein* geschichtlicher Mensch ist, der als „Sohn" gelten darf, sondern, wie es an anderen Stellen unpolemisch hervortritt und auch an polemischen Stellen nicht dogmatisch gemeint ist, sondern nur in Hinsicht auf andere damalige Gottessöhne. Nach R. Bultmann ist das Stück Vers 22–26 literarische Einschiebung des Evangelisten. Vers 26 müßte eigentlich eine freudige Mitteilung und nicht Eifersucht sein, weil der Täufer ja für Jesus zeugt. Vers 31 setzt dann die Partie 1–21 fort. Diese textkritischen Fragen sind aber für uns ohne Belang.
Die Bemerkung „Leben *sehen*" ist wohl in ähnlicher Weise zu deuten wie 1, 18 und 6, 46 oder 3, 3 (Gott, den Vater, das Reich Gottes „sehen"). Das griechische Zeitwort bedeutet das sinnliche Sehen, also muß zunächst etwas Sichtbares gemeint sein, wenigstens im kosmisch-mythischen Hintergrunde. Das kann nur eben das Licht des Himmels sein, das zugleich die Bedeutung Leben und Gottesreich hat. Das entspricht dem hellenistisch-iranischen Charakter des Evangeliums, wie es sich in Kapitel 1 eingeführt hat.
Das sinnliche Sehen paart sich nun in der Gnosis mit dem geistigen Schauen. Geistig schauen („sehen") kann aber nur, wer das Leben als ein ewiges, Gott als den im Sohn und in der Welt wirkenden Vater und das Reich Gottes als das Reich der hohen Werte in der irdischen Wirklichkeit, als Schönheit, Wahrheit, Freude („Seligkeit"), und wer das göttliche Wesen in sich selbst und in der Welt erkannt und erlebt, anerkannt und in seinem Wirken verwirklicht hat oder zu verwirklichen als seine einzige Aufgabe betrachtet.
Zum Schlußvers ist wiederum die mandäische Parallele von Interesse, in der aber nicht in jüdischer Weise vom Zorn Gottes die Rede ist, sondern nur vom Ausgelöschtwerden: „Ein jeder, der auf mich,

Enosh-Uthra, hört, und gläubig ist, dem ist eine Stätte im Lichtort hergerichtet. Wer auf mich, Enosh-Uthra, nicht hört, dessen Stätte wird von dem Lichtort abgewandt. Sein Name wird aus meinem Blatte ausgelöscht, seine Gestalt wird finster und leuchtet nicht." Hier ist also der reine iranische Lichtmythos, der Gegensatz zur Lichtwelt oben und der Dunkelwelt unten erkennbar (vgl. dazu die Stellen Johannes 8, 21; 13, 33; 14, 2 ff. und Offenbarung 3, 5).
In Gnosis 273 führt Bousset weiter aus als Anführung von Brand (mandäische Religion): „Der große Unterschied zwischen den gnostischen und den mandäischen Schriften besteht darin, daß die christliche Erlösungslehre den letzteren gänzlich abgeht. Dafür erscheint hier die Uroffenbarung, durch welche der Mensch über seine Zugehörigkeit zur Welt des ersten Lebens aufgeklärt wird. Schon deshalb muß die mandäische Anwendung für altertümlicher gelten als die christlich-gnostische." Bousset sagt dazu: „So ist es in der Tat in dem von christlichen Einflüssen freigebliebenen mandäischen System. Manda d'Haijê ist der Offenbarer der Urzeit; er teilt am Anfang aller Welt- und Geschichtsentwicklung dem ersten Menschen die reine Lehre mit." Man beachte nun, daß der Täufer 3, 28 auf den Christus hinweist, den aber nun der 4. Evangelist auf Jesus bezieht statt auf den Enosh oder Manda des Johâna. So läßt nun der 4. Evangelist den Mandaismus in die christliche Richtung münden, wie es der ganze Charakter der Polemik ist.

4. Kapitel

Vers 1 ist unklar in seiner Unterscheidung von „der Herr" (Kyrios) und „Jesus". Bousset nimmt eine Verwirrung des Textes an, da in den 19 ersten Kapiteln die Bezeichnung „der Herr" nicht vorkommt (Kyrios 80). Es ist auch nicht ersichtlich, was für ein Interesse die Pharisäer an der größeren Taufleistung des Jesus gegenüber dem Johannes gehabt haben sollten, insbesondere, wenn man die Annahme Reitzensteins (die der Text mehrfach bestätigt) für richtig hält, daß Jesus für die Gegner als Nazoräer unter das gleiche Urteil gefallen sei wie Johannes und auch als Nazoräer verurteilt worden

sei. Vers 2 hält Wetter (Der Sohn S. 60) für eine spätere Mutmaßung. Bultmann erklärt 1–3 (4) für „redaktionelle Einleitung“ (127).

Das Gespräch mit der Samariterin leitet ähnlich wie das mit Nikodemus unter Bezugnahme auf einen alltäglichen, äußerlichen Begriff ein: geboren werden dort, trinken hier. Das Weib versteht denn auch den Begriff in seiner gewohnten Bedeutung und wird dann sofort auf den esoterischen Sinn hingelenkt: das Trinken lebendigen Wassers. Wasser des Lebens ist hier gleichbedeutend mit Licht im Sinne neuer Erkenntnis und damit auch neuer, nämlich göttlicher Kraft. In 7, 38 tritt besonders die letztere Bedeutung hervor, hier mehr die erste, aber mit Ausrichtung auf das gnostische Zentralwissen: das Leben als *ewiges*. Die Kraftwirkung ist aber angedeutet in dem Satz: „den wird ewiglich nimmermehr dürsten.“

Warum ist nicht erklärt. Die Antwort kann nur lauten: Wer die Erkenntnis (Gnosis) gewonnen hat, daß alles Zeitliche nur eine dynamische Werdebewegung des Ewigen ist, daß dieses Leben wegen seines Ewigkeitscharakters (ewig neuschöpferisch, Unvernichtbarkeit der Energie, Kausalprozeß ohne Anfang – keine *erste* Ursache – und ohne Ende) – auch die einzige Quelle aller Kräfte ist, der kommt über seine schwachen Stunden, sein Versagen, seine Nöte, sein Schulderleben leichter weg, als wer am Augenblick und an der Vereinzelung in einer Vielheit von Dingen und an seinem eigenen zeitlichen Ich hängen bleibt: kurz, der steht im Wissen und braucht nicht mehr zu fragen.

Das Gespräch mit dem Weibe will besagen, daß unser Dasein als individuelles Ich nur die oberflächliche Täuschung unseres Bewußtseins ist, daß aber ein weiterschauendes Bewußtsein uns das Wissen um das Einssein mit dem ewigen All-Ich des Lebens, Gottes, eröffnet und uns damit hinaushebt über den Alltag und die Oberfläche des Daseins in die höhere Ebene und Dimension.

Die Frage, die das Weib nun an Jesus richtet, betrifft die religiöse Grunderkenntnis. Sie lautet zunächst äußerlich: „Wo soll man anbeten?“ Auf dem Berge Garizim stand ein samaritanischer Tempel, den der jüdische Hohepriester Hyrkanus I. 128 v. d. Ztw. zerstören ließ. Der Berg blieb trotzdem ein heiliger Ort und war es ohne Zweifel schon in ältesten Zeiten. Eine Zeitlang war der Tempel dem Zeus Hellenios geweiht. Ursprünglich herrschte dort altsemitischer Kult.

Es geht hier also um einen Ort und um einen Gegenstand der Anbetung. Jesus lehnt beides ab. Er sagt: „Ihr betet an, was ihr nicht kennet, wir beten an, was wir kennen“ (so lautet der griechische Urtext). Die Bemerkung: „Alles Heil kommt von den Juden“, ist unverständlich im Vergleich mit dem ganzen Charakter des Johannes-Evangeliums, insbesondere Kapitel 8.

Bultmann erklärt Vers 22 als „ganz oder teilweise eine Glosse der Redaktion“ und hält den Satz bei Johannes für unmöglich angesichts 8, 41 ff. Schon 1, 11 könne mit idioi (die Seinen) nicht die Juden meinen (S. 148, 6 und 34, 7. Ganz ähnlicher Meinung ist W. Bauer (S. 70). – Oskar Winter (brieflich): „Das Heil kommt von Israel, das Unheil von Juda. Das war Jesu bewußte Tendenz. Also ist 4, 22 judäisch redigiert.“ Auch Jesaja 2, 3 (Zion) sei geistig zu verstehen und habe nichts mit dem Tempelberg in Jerusalem zu tun.

Wesentlich ist Vers 23 und 24. Zum Verständnis ist zunächst zu beachten, daß das griechische Verbum proskynein nicht anbeten, sondern die Hand küssen, grüßen, verehren bedeutet. Wenn also gesagt wird: „Wir verehren, was wir kennen“, so ist die Frage, *was* kennen wir mit Sicherheit und beweislos? Den im Tempel angebeteten abstrakten Eingott oder das wirkende Leben der Welt, das wir ja selbst in unserer Wesenheit und Eigenart sind? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein und findet ihre Erklärung in den folgenden zwei Worten: „*im* Geist und *in* der Wahrheit“. Wird der Begriff Geist gegenständlich verstanden, *der* Gott als ein Geistwesen, so verbaut man sich sofort das Verstehen. Ist Geist aber gleich Erkennen, Bewußtwerden, so ist man wiederum genötigt zu fragen: „Was können wir denn erkennen?“ und kann darauf wieder nur antworten: das Leben in seiner schöpferischen Lebendigkeit und All-Einheit und daß wir selbst solches Leben sind, d. h. von ihm in die Welt, ins Dasein „gesandt“ sind.*

Das, dieses Leben, ist die Wahrheit, das ist das Pneuma selbst, d. h. das schöpferische Geschehen – in der Welt und in uns. Dieses Pneuma, diese Lebenskraft ist unser „Vater“, er hat uns gezeugt und gesandt als seine „Söhne“; darum will er haben, daß wir ihn „also verehren“. Das ist nichts anderes als Hölderlins „göttliche Natur“

* Daß bei diesen ganzen Darlegungen „Geist“ nicht im Sinne von Klagos als der die Einheit zerdenkende Verstand gemeint sein kann, sondern als schöpferische Lebensdynamik, sollte deutlich geworden sein.

und Goethes „Gott-Natur“. Geist ist hier nicht eine Abstraktheit, sondern wirkliche Lebenskraft, das sinnvolle Wirken. Das Pneuma, die heilige Kraft Gottes, oder vielmehr Gott selbst *als* Kraft, hat sich ja in der Taufweihe mit dem Geweihten vereint, ihn erfüllt, ihn gottförmig gemacht. Er ist nun mit Gott, mit dieser Kraft wirkend eins geworden. Das ist der Sinn der Geisttaufe gegen die bloße Wassertaufe. Daß in mythischer Hinsicht beide Weiheformen dasselbe bedeuten, habe ich oben schon dargelegt. Die Wortbedeutung des griechischen pneuma ist nicht „Geist“ sondern Lebensatem. Zu Vers 24 bemerkt Bauer: „Die Hebräer sagen: Gott *hat* ein Pneuma ... „Bei den Griechen wird das Wesen Gottes oft durch nous (Sinn, Vernunft) ausgedrückt. Die Stoiker sagen: Gott *ist* Leben dem Wesen nach (dazu zahlreiche Beispiele): Licht, Sinn, Leben (phos, nous, pneuma).

Alles übrige, die Betonung des geheimen Wissens bei dem Gottessohn Jesus (5 Männer), die Hoffnung des Weibes auf den Messias (Christus) und die Bestätigung des Jesus, er sei es, ist auf Rechnung des Verfassers zu setzen als Hervorhebung der göttlichen Kräfte und der Würde des Jesus.

Die nun folgende Unterhaltung mit den Jüngern behandelt dasselbe Thema unter einem anderen Bilde nach demselben Lehrverfahren, einen materiellen Gegenstand geistig zu deuten: die Speise. Das Kennwort der Weisheit lautet: „Meine Speise ist die, daß ich tue den Willen dessen, der mich gesandt hat.“ Wer hat ihn, den Menschen, in die Welt gesandt? Das Leben als Vater, anders gesagt: die schöpferische Urkraft des Lebens durch Zeugung. Wozu gesandt? Um das Werk des wirkenden Lebens zu vollenden. Da nun aber das Leben ewig und unvollendbar ist, so kann das Wort hier nur bedeuten, das Werk auf seinem Vervollkommnungswege weiterführen, wie denn das griechische teleioo auch vervollkommnen bedeutet. Vollendung kann allerdings vom Verfasser auch in dem wirklichen Sinne gemeint sein, daß nun für ihn und die Zeit der Gnosis das Wissen um die Gottwesenheit des Menschen gekommen ist, das Wissen um die wahre Natur und Lebensaufgabe des Menschen, kurz um die *volle Wahrheit.*

Das Bild von der Speise ist alt, insbesondere auch die Feststellung, daß die Speise an diejenige Macht und Welt bindet, in der sie genossen wird. „Wes Brot ich eß, des Lied ich sing“, ist ein bekanntes

Sprichwort. „Der Granatapfel ist die Speise der Unterirdischen im Demeterhymnus ... Wer von der Speise der Unterirdischen genießt, ist ihnen verfallen“ (Rohde, Psyche I, 241, 3). „Wer die Speise dieser Welt genießt, kann nicht in den Himmel emporsteigen“ ... „Das Johannesbuch der Mandäer spricht von der rechten Erkenntnis als der wahren Speise und dem wahren Trank“ (Bauer 73).

Beachtlich für die Gegenwart, nicht zum wenigsten für die heutige und unsrige ist: „Das Feld ist reif zur Ernte.“ Was Jahrhunderte und Geschlechter gesät haben, das haben wir zu ernten, indem wir *die Wahrheit* künden und in unserem Werk und Wirken auch erfüllen. Die Erkenntnis dieser Wahrheit ist zugleich die schöpferische Freiheit unseres göttlichen Seins. Der Abschnitt schließt wie der erste (Vers 26) mit der Tendenz des Verfassers, den rechten Gottessohn, den „wahren Erlöser – Befreier, Heilbringer – der Welt“ (sotḕr toû kósmou) seinen Zeitgenossen nahezubringen. Im übrigen handelt es sich auch hier nicht um den Glauben an die Person, sondern an die von ihm gekündete Botschaft.

Es ist vielleicht von Interesse, hier auf den Ausspruch eines leider zu sehr vergessenen Philosophen hinzuweisen. Karl Christian Planck schreibt im „Testament eines Deutschen“ (S. 402): „Nicht etwa die Person eines sündlosen und vollkommenen Erlösers ist es, von welcher nach dem Bewußtsein Jesu selbst die neue und versöhnende Kraft ausgeht, sondern nur das durch ihn verkündete Evangelium (Botschaft) selbst“. Er sagt das mit Bezug auf die Synoptiker und meint, erst von Paulus ab sei die Botschaft in „ein späteres dogmatisches Bewußtsein abgeändert worden“. Und erst im Johannes-Evangelium trete die Person in den Vordergrund statt der allgemeinen Wahrheit (403). Ich bin der Überzeugung, daß die neueren Forschungen (Wetter, Reitzenstein, Bousset usw). das „Ich bin“ und „wer an mich glaubet“ der Deutung nahe gebracht haben, die ich hier gebe, nach welcher gerade im Johannes-Evangelium die Allgemeingültigkeit der Sohnschaft der beherrschende Grundgedanke ist, so sehr es an sehr vielen Stellen anders klingen mag.

Auch Bultmann sagt (168): „Wer ihn um die Gabe des Lebens angeht, muß wissen, daß er ihn *selbst* empfangen soll; wer ihn um die Gabe des Lebens angeht, daß er *selbst* es *ist,* den er eigentlich will. Er *gibt* das Lebensbrot also, indem er es *ist.* Er ist es aber, da er in seiner Person nichts für sich ist, sondern im Dienste des Vaters

für die Menschen da ist. Wer das Leben empfangen will, muß also an ihn glauben", richtiger: *an seine Botschaft;* das Leben ist dann das neue des Einsseins, des Bewußtseins der Gottwesenheit. Zu der Stelle: „Das Feld ist reif" bemerkt Oskar Winter mit Recht, daß das Gericht nicht eschatologisch, sondern ewig und dauernd vor sich gehe, wie ich es oben schon betont habe.

Der 3. Abschnitt (S. 43 ff.) unterbaut nochmals den Begriff des freien Glaubens an den Jesus als Heiler (Heiland = sotèr), d. h. *an seine Botschaft.* Zwar läßt der Verfasser den Jesus Zeichen und Wunder als Bedingung des Glaubens ablehnen (48), legt aber doch selbst Wert darauf, daß das nun das 2. Zeichen sei, das Jesus tat (46 und 54). Denn das ist ja die Beglaubigung der Gotteskraft, daß solche Zeichen und Wunder geschehen. Vers 44 ist in diesem Zusammenhang unverständlich.

Es ist nochmals darauf hinzuweisen, daß die Bezeichnungen Heiland, Heilbringer, Erlöser, Retter, Sotèr spezifisch griechischen Ursprungs sind und dort auf viele Helden angewendet wurden. Die ganze Erzählung von der Samariterin ist nach Bauer „literarisches Erzeugnis des Evangelisten". In Wirklichkeit ist von Justin (der selbst Samaritaner war) bezeugt, daß die Samaritaner fast alle noch den Simon Magus und den Menander als „Götter" oder „Gottessöhne" verehrten (S. 76). Zu Vers 36–38 ist zu überlegen, ob nicht mit den „anderen, die gesät haben", etwa gerade Simon Magus oder Menander oder in Hinsicht auf die ganze Tendenz des Johannes-Evangeliums die Arbeit der Täufersekte gemeint sein könnte, deren Frucht nun die Jesusjünger ernten sollten.

Wir wissen schon, daß Kreyenbühl den ganzen Stil des 4. Evangeliums nicht geschichtlich, sondern allegorisch (bildlich)erklärt. Er deutet den Bericht als eine Unterhaltung zwischen jüdischer und christlicher Gnosis (Justin und Menandros). Der Brunnen Jakobs und das „lebendige" Wasser bedeuten den gleichen Gegensatz, ebenso der rechte Mann und die fünf Männer bzw. fünf Götter der Samariter (II, 404 ff.). Die Bemerkung Vers 22: Denn das Heil kommt von den Juden erklärt Kreyenbühl „für eine der abgeschmacktesten und unmöglichsten, den Text in sein Gegenteil verkehrenden Glossen" (412). Sehr bedeutsam ist, was Kreyenbühl zu 22a sagt: Der Inhalt des Anbetens ist bei Juden und Samaritern der gleiche: ho theos oder ho theion (Gott oder das Göttliche). Aber der jüdische Gnostiker anerkennt das Göttliche in einer Gestalt (als „gegenständlichen Gott" würde ich sagen), der christliche Mystiker in der eigenen, inneren persönlichen Erfahrung, was ich als Wesensidentität von göttlich und

menschlich bezeichnen würde. Vers 23 f. bezeichnet es als Anbeten „im Geist und in der Wahrheit". Kreyenbühl will dieses „in Wahrheit" nicht als Identität deuten, weil er, wie oben (Anmerkung S. 107) dargelegt, nicht unterscheidet zwischen Wesen und Machtbereich. Er sagt aber weiter sehr richtig: „Die Wahrheit aber besteht einerseits darin, seinem eigenen innersten Wesen nach („im Geiste") wahrhaft und wirklich („in Wahrheit") fähig sein, das Göttliche zu ... erfahren und zu besitzen, andererseits darin, daß Gott selbst seinem eigenen und spezifischen Wesen nach ein Geistwesen sei, das vom menschlichen Geist in der Wahrheit seines eigenen Wesens als göttliches erfahren, empfunden und verehrt werden kann". Hier ist wiederum die zweiheitliche Unterscheidung unverkennbar, während Eckhart und Hegel und andere zu der Erkenntnis kommen, daß Gott am Ort des Menschen selbst denkt, weil es nicht zwei Wesenheiten gibt, sondern das Eine, das „sich vielfach offenbart" (Goethe). Auch die Heilung in Vers 47 ff. ist allegorisch als Hinweis auf die Zentralthese der Gnosis zu verstehen: den Glauben an die Ewigkeit des wahren Lebens.

5. Kapitel

Der Verfasser legt nicht weiter Wert darauf, die Wunder zu numerieren. Das, worauf es ihm ankommt, ist, was das Verhältnis jedes Kranken zu seinem Arzt in sich schließen muß: das Vertrauen, der Glaube. Der Gottessohn des Evangeliums erscheint ja als Heiler, als Arzt. Es ist für uns nicht wesentlich, ob die berichteten Wunder möglich oder tatsächlich so geschehen oder aber symbolisch zu deuten sind. Wichtig ist nur zu wissen, daß in jedem Menschen Gotteskräfte verborgen sind, die erweckt werden, indem er sich ihrer bewußt wird und sie übt. Das ist das Selbstvertrauen im Sinne des Wissens um die eigene Gottwesenheit. Man muß beim Lesen des Evangeliums immer unverändert fest im Auge behalten, daß die Berichte nicht dogmatisch als von Einem als historischem Gottessohn verstanden werden dürfen, sondern gemäß 1, 9; 7, 38; 5, 24; 12, 44 und 14, 12 von jedem Menschen, der dieses Mysterium des Einsseins in seinem Herzen trägt.
Hier springt der fundamentale Unterschied, die verhängnisvolle Fehldeutung der Kirchen in die Augen, auf die das Papsttum seine Rolle und Herrschaft als Statthalterschaft Christi gründet. Die Kirchen enthalten dem Menschen sein Höchstes, seine Gotteswürde,

sein Einssein vor, sie stellen ihn nicht auf sich selbst und seine gottunmittelbare Tiefe, sondern predigen ihm mit ermüdender Eintönigkeit seine Sündigkeit und Grundverdorbenheit. So gewinnt der Begriff der Erlösung einen völlig falschen, ja unwürdigen Sinn, indem er den Menschen in einem Minderwertigkeitsbewußtsein erhält und seine innnere Freiheit in einem unfreien Moralismus vernichtet. Die Kirche *kündet nicht die Wahrheit* im Sinne des Johannes-Evangeliums, sondern sie verdeckt sie durch ihre Dogma. Kein Wunder wenn die „christliche" Menschheit nun immer tiefer und unheilvoller in den Abgrund stürzt.

Der Verfasser des Evangeliums verfolgt diesmal mit der Erzählung des Heilungswunders einen anderen Zweck. Er zielt darauf ab, den Juden ihre Gesetzesstarrheit und moralistische Unfreiheit vorzuhalten und stellt dem mit überlegener Selbstverständlichkeit die Freiheit des Heilens und Wirkens auch am Sabbath gegenüber. Beachtenswert ist die Begründung, die Jesus für die Heilmöglichkeit und Gesundheitswahrung gibt: „Sündige hinfort nicht mehr, damit dir nicht Ärgeres widerfahre". Es wird nicht gesagt, was für Sünden der Geheilte begangen hat, und es sieht aus, als wollte damit der oben gerügte Vorwurf der Sündigkeit von Jesus selbst unterstrichen werden.

Eins aber ist klar, die Krankheit ist als Folge einer fehlerhaften Lebensführung gekennzeichnet. Das Krankwerden läßt sich vielfach vermeiden, wenn man richtig lebt. Was heißt das? Oben hörten wir, der Daseinszweck des Menschen sei, den Willen des Vaters zu erfüllen. Wenn nun der „Vater" das Leben der Welt, der Natur ist, so bedeutet das, nach den Gesetzen der Natur sein Leben führen. Was sind diese Lebensführungsgesetze für den Menschen? Vor allem die Rückkehr zum natürlichen Instinkt, d. h. nicht den Trieben, Leidenschaften und Reizgenüssen nachhängen, sondern Weisheit und Maß in seinem Leben herrschen lassen. Nicht Askese fordert der Instinkt, sondern schönes, edles und genußfrohes Leben. Es ist nur die Frage, was diese Forderung bedeutet.

Genußgifte, Narkotika, Nervenreizmittel, Alkohol, Nikotin usw. scheiden völlig aus. Sie waren auch bei den Gnostikern verpönt. Das Schöne und Edle und wahren Genuß Bietende sind die reinen Früchte der Natur (auf welche auch die Zähne des Menschen weit eher eingerichtet sind als auf Fleischnahrung), ihre unverdorbenen

(unvergorenen) Säfte, ihre Duft- und Lebensstoffe. Der Mensch ist seinem innerstem Wesen nach aus der Tierheit herausgewachsen (nicht etwa damit, daß in ihm plötzlich „Geist“ erschienen wäre), sondern insofern er nicht mehr horizontal triebhaft auf das Erjagen von Beute, sondern vertikal, aufrecht, sonnengerichtet auf Licht und Schönheit hin gerichtet ist wie die Pflanze: „Suchst du das Höchste, das Größte? Die Pflanze kann es dich lehren ...“, und das Gedicht (ebenfalls von Schiller): „Der Alpenjäger“: „Mußt du Tod und Jammer senden bis herauf zu mir? Raum für alle hat die Erde – Was verfolgst du meine Herde?“ (Vgl. Einführung im 1. Teil).
Vergißt er diese Gesinnung – und die Menschheit hat sie seit Urzeiten bis heute weithin vergessen – so verfällt er dem Untergang. Zu den Gesetzen der Natur, des „hohen Lebens“ gehört primär auch die Sorge für gesundes Erbgut durch richtige Gattenwahl, die sich weder durch Liebelei noch durch äußere Vorteile bestimmen lassen darf. Die Nichtbeachtung der besten Auslese von beiden Seiten (Mann und Weib) ist einer der schwerwiegendsten Gründe für den Untergang von Völkern, für die geistige und leibliche Entartung seit dem Altertum gewesen und ist es heute mehr denn je: planlose Rassenmischung (dunkles Blut, schwarze Gefahr, auch gelbe Gefahr) und geistige Überfremdung.
Die Juden wollten den freien Heiler töten wegen todeswürdiger Unmoral (ihrer Sabbathmoral gegenüber). Jesus aber antwortet in seiner mythischen Sprache das bedeutsame Wort: „Mein Vater wirket bisher, und ich, sein Sohn, wirke auch, ich der Mensch und eines Menschen Sohn. Ob Sabbath oder Werktag, ich wirke die Werke meines Vaters, das, was ich den Vater tun sehe (5, 17 und 19). Ich lausche auf den Weg und die Urgesetze des Lebens der Natur. Dieser Vater (die Natur) sagt und zeigt mir alles und wird mir, wenn ich für sein Leben offen und bereit bin, noch Größeres zeigen. Kein Tier nimmt Nahrung zu sich, die nicht seiner Anlage entspricht. Kein Tier berauscht sich.
Es kommt alles darauf an, wie man die Sprache des johanneischen Jesus deuten will. Die Stelle 5, 17 zusammen mit 8, 43 ist entscheidend. Versteht man den Vaterbegriff theologisch als einen gütigen Jehova, als den „lieben Gott und Vater“, dann kann man auch die ganze Rede 17–23 nur theologisch-dualistisch deuten. So tut es Bultmann, der zwar die volle Einheit (Identität) von Vater

und Sohn im dogmatischen Sinne darlegt, im Begriff des „Offenbarers“ aber den Gottessohn Jesus deutlich von den Menschen unterscheidet. Er sagt (S. 187), daß die Einheit Jesu mit Gott *nicht* für alle Menschen gelten könne. Mit solcher Deutung „würde Jesus den Menschen grundsätzlich gleichstehen“. Die Worte (Vers 19): „Nichts von ihm selbst tun“, könne nicht für alle Menschen, sofern sie sittlich handelten, gelten“, sondern bezeichne nur „die Autorisierung seiner Sendung, die er als der Offenbarer mit keinem Menschen teilt“.

Das ganze Kapitel 5 von Vers 19 ab scheint diese theologisch-dogmatische Deutung zu bestätigen. Versteht man aber die Sprache des 4. Evangeliums mandäisch (nasoräisch), und zwar derart, daß der Begriff „Großes Leben“ das wirkliche Leben der Natur bedeutet, so ist ein solcher Dualismus ausgeschlossen.

Aber Bultmann meint ausdrücklich: „So wenig die zoè (Leben), von der in Vers 21 ff. die Rede ist, die Lebendigkeit der Natur, die Kraft der kinesis (der Bewegung) im Kosmos ist ...“ (184). Er behauptet also deutlich zweierlei Leben. Das ist aber in Hinweis auf 1, 3, wo von dem „Gewordenen“ (ohne dasselbe ist *nichts geworden)*, also von der wirklichen Welt und ihrem wirklichen Leben die Rede ist, nicht möglich und nicht richtig. Auch die mandäischen Beiwörter: „Gewaltiges, großes, hohes Leben“ können wohl kaum etwas anderes meinen als die Ganzheit des wirklichen naturhaften, schöpferischen Lebens. Es geht nicht an, den dogmatischen Begriff einer von Gott verschiedenen („götterleeren“) mechanischen Natur hier anzuwenden. Die Wirkkraft der Natur ist von den Elementen her göttlicher Art, auf Sinn und Steigerung gerichtet (Goethe), das Göttliche im Herzen der Materie (Meister Eckhart).

Die Berechtigung und Allgemeingültigkeit meiner These in diesem Buche geht davon aus, daß kein Mensch in seiner Existentialität, seiner Herkunft und Seinsweise aus einer anderen Quelle herkommen und gespeist werden kann als aus der Einen allgöttlichen. Eben das ist auch die Meinung von Meister Eckhart in Abschnitt 61 und 62 der Expositio: „Gott aber ist das Leben, das letzte Ziel und das erste Bewegende“ unter Hinzufügung von 63: „Man muß wissen, daß diese Drei, Leben, Sein und Denken, das ganze Leben ausfüllen.“

Die Bultmannsche Deutung bleibt unzweifelhaft dualistisch-theo-

logisch, der gegenüber die Identitätsthese, die unistische, monadische, unitarische (Goethe, Leibniz) für alle Menschen, für die gesamte Natur gültig ist (Hölderlins „göttliche Natur"). Obwohl diese These das „sittliche" (Bultmann), d. h. verantwortungsbewußte Handeln: den Willen des Vaters erfüllen als das Höchste und Tiefste in sich schließt, so ist doch das bewußte Handeln nicht das Wesentliche, sondern wie Goethe sagt: „sich wieder ins Unbewußte stürzen ... All unser Bemühen glückt nur im unbewußten Momente", und wie Schiller von der schönen Seele sagt: „Sie weiß niemals um die Schönheit ihres Handelns", und endlich wie der bedeutende Naturforscher Erwin Schröder in seinem Buche: Was ist Leben?" (S. 123 ff.) zum gleichen Ergebnis der Identität von göttlich und menschlich, Atman gleich Brahman und zur ausdrücklichen Betonung des Einsseins der Mystik kommt. Auch das Wesen des Tao bei Lao Tse mündet in dieses urgründige Einssein, wie Rudolf Backofen es in seinem Buche darüber glänzend dargestellt hat. Auch das buddhistische Zen geht in der gleichen Richtung.
Wir müssen also aufrechterhalten, daß zwar das Göttlich-Schöpferische als Weltmacht alleinig und einzigartig („monogenès") ist, daß aber all das, was Bultmann vom „*Offenbarer*" sagt, die Identität des Sohnes mit dem Vater, grundsätzlich *für alle Menschen* gelten muß. Gerade diese Allgemeingültigkeit ist das Große, das Ungeheure, an der johanneischen Botschaft der Einsseins.
Würde diese primäre Botschaft in ihrer Allgemeingültigkeit nicht zutreffen, so wäre sie nur einem subjektiven „Glauben" oder Nichtglauben an eine Behauptung überlassen, während sie im ersten Falle *an sich und apriorisch wahr* ist und nur der inneren Erkenntnis (Gnosis) bedarf, was etwas wesentlich anderes ist.
Man muß also wissen, daß in dieser Botschaft die Urschau der Menschheit von Laotse, den Upanishaden, Iran, Sumer, der Gnosis und den Mysteriengemeinschaften von den alten Semiten und Israeliten über Griechenland, die arabische und deutsche Mystik, den mythischen Norden und die deutsche Geistigkeit seit Leibniz und den großen Philosophen und Dichtern bis auf die Gegenwart bei Klages, Häberlin, Heidegger und Rilke, kurz gesagt, das antike Erlebnis der Allgöttlichkeit eine bedeutsame Wiedergeburt erlangt hat, die nur eben zweitausend Jahre lang vom kirchlichen Dogma verschüttet und verkehrt worden ist.

Es ist die hohe und gewaltige Aufgabe der Gegenwart und Zukunft, dieses Wissen vom Wesen und der Sendung des Menschen wieder zur Anerkennung und Geltung als *wahres Seinsverständnis* durchzusetzen, mag auch die Macht der Kirchen noch so allbeherrschend scheinen. Die Wahrheit muß doch siegen. Wir können diese Botschaft auch als die nasoräische bezeichnen, nach welcher der „Vater" das Große Leben, nämlich das Leben der Welt, des Kosmos, ist, das zwar zugleich das geistige Licht der Menschen und der Geistigkeit des Weltwerdens überhaupt ist, aber nicht getrennt vom biologischen Leben der Natur, sondern als die wesentliche Einheit von schöpferischer Geistigkeit und welthafter Gestaltung und insofern auch der Rückgriff auf die Urmutter als ältester Gottheit. Es ist die Wahrheit von der Wesenseinheit von Einzelsein und Allsein.
Ohne Zweifel ist das allwirkende Leben als „Vater" vom einzelwirkenden Menschen als „Sohn" dem Bereichsumfang nach zu unterscheiden. Es ist zugleich unterschieden und nicht unterschieden, der Sohn zwar ein ander*er*, aber nicht ein ander*es* (Meister Eckhart). Aber dieses „Paradoxon" ändert an der *Grundwahrheit der Wesensidentität* nichts, das *Wirken* ist im Vater und im Sohn *eins und dasselbe*. Auch Meister Eckhart fußt eindeutig darauf: „Das möchte ich deshalb gesagt haben ... daß in Ausgang und in der Hervorbringung alles Sein in Natur und Kunst dasselbe ist" (Expositio 8 und sonst mehrfach S. 122 und 129).
Bultmann macht geltend: „Es liege hier offenbar der jüdische Gedanke vor, daß Gott doch ständig wirkt als Richter der Welt" (184). Er gibt aber im gleichen Satz zu: „Wenngleich von diesem Gedanken bei Johannes nichts mehr nachklingt". Dem steht aber deutlich entgegen 5, 22 und 27, wo ausdrücklich das Gericht vom Vater dem Sohn, d. h. dem Menschen übergeben ist, der ja nicht allein die Werke des Vaters verantwortlich zu wirken hat, sondern der auch aus seiner Verantwortung gerecht zu urteilen hat über alles, was geschieht. Darum heißt es 5, 27: „Weil er Sohn eines Menschen, also Mensch ist."
Wir müssen also jede Trennung von Mensch und Gott, von Natur und Geist, von eschatologisch (zukünftig) und gegenwärtig, von zeitlich und ewig als zweierlei Leben grundsätzlich ablehnen und darum 5, 17 in dem hier vertretenen Sinne deuten: 1. Der Mensch als „Sohn" ist der Aus- und Weiterwirker des ihm lebens- und

wesensgleichen „Vaters“; 2. Der „Sohn“ ist der vom Leben (vom Vater) berufene („gesandte“) Richter, nicht im Sinne eines Beschuldigens und Verurteilens, sondern im Sinne eines gerechten Urteilens nach Maßgabe von 3, 18; 5, 22 und 8, 15f. Der Mensch ist vermöge seines Bewußtseins für sein Wirken verantwortlich. Der Mensch ist die leibhafte Verkörperung des Vaters nach 12, 45 und somit der *Wirkort des Vaters.* 3. Das Wirken des Vaters im Sohne und durch diesen ist als ein bis zum gegenwärtigen Augenblick Ewiges und Naturhaftes anzusehen mit der Maßgabe, daß alles Geistige schon Urfunktion des Lebens ist, nicht anders als die seelische Wesensprägung und die materielle Gestaltung. Auch hier gilt ein Einssein apriori, vom Grunde her. Die Trennung von Geist, Seele und Leib ist eine der Wirklichkeit nicht gerecht werdende Verwirrung.
Man vergleiche dazu die Ausführungen von Meister Eckhart: „Mitten unter euch“, sagt er (Expositio 122): „Weil die Wesensform in den Abgründen, in der Mitte, im Herzen der Materie, nämlich in ihrem Wesen, gleichsam unerkannt verborgen ist; denn das Wesen der Materie ist ihre Möglichkeit.“ Das sagt Meister Eckhart mit Bezug auf das Verhältnis und die Bedeutung von Täufer und Christus ... „Der Täufer und Christus verhalten sich wie Weg und Ziel ... Die Veränderung ist dazu und deswegen da, damit die in der Materie verborgene Wesensform aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit und so zu Kenntnis und Erkenntnis gelange“ (119ff.). Meister Eckhart hat hier der gesamten Philosophie seines Jahrtausends eine Erkenntnis vorweg genommen, die von revolutionärer Bedeutung allem Dualismus gegenüber ist. Hier ist die apriorische Einheit von Geist, Wesen und Materie (Gestalt) erkannt. Auch die von Bultmann angezogenen Stellen aus der mandäischen Literatur (der Sohn als Bote, Gesandter, Träger) geben keinen Grund zu der von den Theologen angenommenen Trennung. Zunächst ist der Begriff des Boten(Gesandten, angelus, Engel) ein allbekannt mythischer (Hermes) für Mondgottheiten, als gesandt aus der Lichtwelt in die irdische nächtliche Dunkelheit, von Sendebereich und Lichtträger (Vater des Lichts und Sohn als Licht der Welt). So ist der Gesandte eben der aus dem Lebensgrund aufgerufene Mensch, der die Wahrheit, die rechte Erkenntnis, das wahre wesentliche Leben künden soll.

Sobald man einmal durchgreifend die Begriffe „Vater" und „Gott" durch den mandäischen Begriff „Leben" (hohes, großes, gewaltiges, göttliches) ersetzt, anstatt sie auf den alttestamentlichen Jehova zu deuten, weiterhin den Begriff „Sohn" deutet als den von diesem Leben ins Dasein Gesandten, als Mensch und eines Menschen Sohn (Vers 27), der zugleich ein „Sohn Gottes" ist (5, 25 und 10, 36): Der Sohn hat das Leben in ihm selber (Vers 26), nicht anders als der Vater; sobald man endlich die symbolisch „Toten" als die noch nicht zur Gnosis ihres wahren Daseinsverständnisses Durchgedrungenen, noch nicht „Auferstandenen" (Vers 29) versteht – kurz, sobald man die Sprache (8, 43) des gnostisch-mythischen Evangeliums zu lesen sich gewöhnt hat, wird alles hell und sonnenklar. Es ist immer dieselbe und eine Grundwahrheit der Identität des erkennenden Menschen mit dem allheitlichen Leben. Darnach möge auch beurteilt werden, was über das Richten zu sagen ist. Es geht um den Begriff *„Wahrheit"*, der für die johanneische Sprache entscheidend ist und in den drei anderen Evangelien gar nicht erscheint. Wird dieser Begriff auf die Grundfragen bezogen: Was ist der Mensch? Was ist Gott? so muß er derart verstanden werden, daß er in keinem Widerspruch zu der Wirklichkeit des Lebens, der Natur steht. Nur so wird Religion der Wissenschaft gerecht und kann die Wissenschaft sich auf Religion ausrichten, und bleiben beide im Bereich gleicher Wahrheit. Daß hier ein fundamentaler Unterschied zwischen dogmatischer und mystisch-symbolischer Wahrheit vorliegt, beherrscht das ganze Grundproblem des 4. Evangeliums. Darum erscheint auch hier der Vorwurf der Juden, daß er sich Gott gleich mache (Vers 18), der dann 10, 33 und bei der Verurteilung 19, 7 noch ernsthafter erhoben wird, zum erstenmal. Wetter und Kreyenbühl meinen, wir hören nie aus dem Munde Jesu, daß er sich Gott nenne. So kann nur der Theologe reden, der den Gott als gegenständliche Existenz annimmt, wie es auch die Juden taten. Tatsächlich wollte das der johanneische Jesus nicht. Denn sein Gott ist nicht das gegenständliche Wesen der Juden, sondern wie bei den Mandäern das wirkende Leben (5, 17), das schöpferische Leben (I, 3 f.). Den Juden gegenüber gebraucht Jesus den Ausdruck Gott ohne Scheu für den Menschen: „Ihr seid Götter" (10, 34) und zieht daraus den Schluß: „Ich bin Gottes Sohn." Das kann aber doch hier nur bedeuten: Ich bin eine Seinsweise Gottes und darum eins mit

ihm. So zu reden, wäre ohne Wesens- und Seinsidentität nicht möglich, die auch 12, 45 und 14, 9 eindeutig zum Ausdruck bringt. Demgegenüber an dem alttestamentlichen Gegenstandsgott festzuhalten, wie es der Papst vor dem Philosophenkongreß 1945 gefordert hat, ist logisch und sachlich nicht möglich.

Wetter verbleibt auch weiterhin wie Bultmann in dieser Annahme einer Unterscheidung des Vaters vom Sohne (Gesandter Gottes auf Erden u. ä. S. 51). Gott handelt durch Jesus (174). Das widerspricht aber dem Sinn und Wortlaut des Evangeliums.

Auch für die folgenden Verse ist alles Dogmatische beiseite zu lassen. Das Lebendigmachen vom Tode kann hier nur das Erwecken der Lebenskräfte (Gotteskräfte) und das Vertrauen zu diesen Kräften (Selbstvertrauen) in jedem Menschen bedeuten, das Selbst als das Gottselbst des Menschen verstanden (wie in Indien, vgl. dazu H. Zimmer: „Der Weg zum Selbst" und die Einführung dazu von C. G. Jung, S. 18 f.). Das Hindurchdringen vom Tode zum Leben ist das Erwecken vom Nichtwissen zum Wissen um das Einssein, was Meister Eckhart das „Gottesreich" nennt, die Seele als das Reich Gottes.

Nur so gewinnen die Verse 22 und 23 Sinn: Das Leben (der Vater) richtet nicht, es urteilt nicht, es entscheidet nicht. Es ist nur schicksalhaft. Das alles ist Aufgabe des freien Menschen als des „Sohnes". Darin allein erweist und verdient er seine Ehre und Würde als Verkörperung des Göttlichen, als „Sohn". Darin ist es auch begründet, daß im Sohn der Vater geehrt wird (23). Man vergleiche dazu die Strophe 6 von Goethes Dichtung „Das Göttliche":

> Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche:
> Er unterscheidet, wählet und richtet;
> Er kann dem Augenblick Dauer verleihen.
> Er allein darf den Guten lohnen, den Bösen strafen,
> Heilen und retten, alles Irrende, Schweifende
> Nützlich verbinden.

Das ist bei Goethe das göttliche Wesen und die göttliche Aufgabe des Menschen. Die Verse 24–26 sind völlig beherrscht von dem Begriff Leben und letztgründiger Freiheit: Der Vater hat das Leben in ihm selbst, er ist das Leben und wirkt als Leben. In demselben Sinne hat auch der Sohn das Leben in sich selbst und wirkt als Mensch Leben. Das ist alles klar und eindeutig.

Auch wenn der Begriff „Leben haben" hier, in der Gnosis und in den christlichen Mysterien (Wetter), den Ewigkeitscharakter des Lebens bedeutet, so darf doch daraus nicht gefolgert werden, daß dieses „ewige Leben" ein andersartiges *nach* dem Tode wäre als das zeitliche, irdische. Und selbst dann, wenn in einer dualistischen Gnosis schon der reine Erkenntnischarakter des wirklichen Lebens überschattet gewesen ist von einem Jenseits-Oben, in das eine individualisierte Seele hinauferlöst werden soll, so läge es an uns, diesen Dualismus auszuscheiden und nur der Erkenntnis Raum zu geben, daß der wahre Charakter des naturhaften Lebens ein anderer ist als der nur oberflächlich gesehene, daß die „Wesensform in den Abgründen, im Herzen der Materie" ruht (Meister Eckhart).
Trotzdem Bultmann an mehreren Stellen die Identität von Vater und Sohn betont, so fehlt doch die Verallgemeinerung dieser Identität auf alle Menschen. Gemeint ist bei Bultmann immer nur der „Offenbarer". So heißt es S. 194: „Er, der Glaubende, soll wissen, daß das Leben nur im Glauben an den Offenbarer geschenkt wird" (5, 25). Auch zu 12, 44 kann nicht in Abrede gestellt werden, daß Jesus ausdrücklich den Glauben an ihn als Person ablehnt. Auch Bultmann sagt: „Jesus ist nichts für sich" (262). Trotzdem fährt Bultmann fort: „Nur in ihm ist Gott sichtbar und zugänglich." Warum wird hier nicht klar gesagt: Nur im Glauben *an die Botschaft?* Und auch das nicht in bloßem Glauben, sondern in vollem innerem, existentiellem Aneignen, Erleben, Selbstsein und Bestätigen. Das gilt für alle Stellen, wo es heißt: „Wer an mich glaubet" u. ä.
Andererseits wieder bei Bultmann: „Die Toten, von denen (Vers 25) die Rede ist, sind die Menschen der Welt, die ein uneigentliches Leben leben, da sie das wahre Leben, das wahre Licht (1, 9) nicht kennen" (195). Ein Zitat aus der mandäischen Ginza bestätigt das. S. 197 ist wieder von einer „Abhängigkeit des Sohnes vom Vater" die Rede anstatt der Identität von Wort, Wirken und Willen des im Sohne gegenwärtigen Vaters.
Die „Toten" hören und verstehen diesen Ruf nicht. Wer sie aber versteht, hört, glaubt, der ist vom Tode zum Leben (vom Nichtwissen zum Wissen) durchgedrungen. Der kommt nicht ins „Gericht". Dieses Urteil muß im Menschen selbst aufbrechen. Sonst gilt: „Ihr habt nie weder seine Stimme gehört, noch seine ‚Gestalt' ge-

sehen.“ Das griechische Wort „eidos“ bedeutet zwar auch Gestalt, wie Luther es übersetzt. Es liegt aber hier näher, es im Sinne Platons zu verstehen als Uridee, Urwesen, als biologische Art und Beschaffenheit, wie ich es oben als Naturgemäßheit, als Lebensführungsgesetz bezeichnet habe. Das ist nach Vers 38 das im Menschen wohnende Wort, der Logos, der Sinn, das göttliche Wesen. Aber auch, wenn als Bedeutung „Gestalt“ angenommen wird, kann ein guter Sinn darin gesehen werden, wenn man etwa an 12, 45 denkt. Es würde dann besagen, daß seine Gegner noch nie Gott in der Gestalt eines Menschen gesehen haben.

Es ist auch zu beachten, daß das griechische Wort krino (krisis) zunächst nicht richten (Gericht) bedeutet, sondern entscheiden, Entscheidung, Urteil. Also nicht: ich richte (30), oder habe die Macht, das Gericht zu halten (27), sondern: ich urteile, ich habe die Vollmacht, eine Entscheidung zu fällen – als Mensch (weil er „Sohn“ ist). Vers 29 hat nichts mit einem Weltgericht zu tun, da ein künftiges Gericht ja an verschiedenen Stellen abgelehnt wird (3, 18). Das Auferstehen aus den Gräbern ist das Erwachen aus der Unwissenheit, die einen zum Bewußtsein des Ewigkeitscharakters ihres Lebens, die andern zur Verurteilung durch ihr eigenes Gewissen als der in 37 genannten „Stimme“ des Vaters, die nach 38 in jedem wohnt. Darum kann das Glauben an den, der ihn gesandt hat, nicht den Sondergott draußen bedeuten, sondern das Lauschen auf die instinktive, intuitive, innere Sprache des natürlichen, wirklichen Lebens. Wer das tut, kommt nicht in die „Krisis“, d. h. in die Verurteilung durch sein Gewissen (Vers 24).

Daß Totenerweckungen in der Sprache der mandäisch-manichäischen Gnosis und die Rede Vers 21 symbolisch zu deuten sind, zeigt ein manichäisches Wort: „Mani, Göttersohn, Herr, Lebengebender. Er belebt die Toten und erleuchtet die Finsteren.“ Oder mandäisch: „Wer auf den Ruf, die Rede des Lebens hört, steigt empor und schaut den Lichtort.“ Besonders schön und mythisch deutlich: „Die Welten versammeln sich zum Gericht ... Du allein, Auserwählte, Reine, du hellglänzender Mana (Mond als Gottessohn), du wirst nicht zum Gerichtshof gehen“ (Bauer 85). Daß die Verse 28, 29 offenkundig auf eine leibliche Auferstehung hinweisen, mag man wohl annehmen. W. Bauer meint (87), die Aussagen von 21–27 und die von 28, 29 schließen sich aus, jene stammen aus hellenischem,

diese aus jüdischem Boden, der von Iran her beeinflußt sei. Das mag nicht unbegründet sein. Der von Bauer empfundene Widerspruch läßt es aber näherliegend erscheinen, daß auch hier die Deutung von 21–27 sich fortsetzt, wie oben dargelegt.

Auch Vers 38 kann beachtenswert sein, wenn unter dem Wort „in euch" der göttliche Logos als Mensch geworden verstanden wird, wozu man nach allem Bisherigen wohl berechtigt ist. Die weiteren Verse behalten die gleiche Sprache bei: das Leben haben (wie 26), Gottes Liebe in euch (wie 20), gekommen in des Vaters Namen (30 f.), die Ehre des Vaters (7, 18), nicht verklagen (wie 3, 17).

Sehr beachtlich ist, was Bultmann zu diesem Abschnitt Vers 24–27 sagt. Zuerst nennt er die Aussagen von 24 ff. „gewaltig" und stellt fest, daß hier nicht eine Totenauferstehung am Ende der Welt und nicht eine Unsterblichkeit in einem Jenseits gemeint sei, sondern wie in 3, 18 eine im Hören der Botschaft begründete Gegenwart: „Die Stunde ist schon jetzt." Die „Toten" sind nicht die leiblich Gestorbenen – vom Sterben ist hier gar nicht die Rede – sondern, „die ein uneigentliches Leben leben" (195) und das wahre Leben noch nicht kennen. Das ist richtig und treffend.

Dann aber unterscheidet Bultmann wieder den Offenbarer und die glaubenden Menschen. Diese haben das Leben „in ihm" (dem Offenbarer). Während Gott und der Offenbarer das Leben „in sich" haben, d. h. ihnen eignet die schöpferische Lebenskraft, während die zoè, deren der Mensch teilhaftig werden kann, die Lebendigkeit des Geschöpfes ist. Diesem Schluß aus Vers 26 vermag ich nicht zu folgen. Das ist ohne Zweifel richtig für „Gott", sofern dieser das schöpferische Leben an sich ist, nicht aber für alles, was „Sohn" ist, das heißt Menschwerdung des Schöpferischen. Denn in dieser Wirklichwerdung des schöpferischen Lebens *lebt* und *wirkt* ja dieses „in sich" und „an sich" *weiter*. Gerade diese Erkenntnis *ist* ja die hohe Botschaft vom Haben des ewigen Lebens in Vers 24. Es erscheint geradezu als eine Verneinung der Botschaft vom Identischsein, vom Haben des „eigentlichen", des wahren, des in Wirklichkeit über alles Sterben hinaus *ewigen* Lebens, das der Wissende schon als zeitlich Lebender lebt.

Übereinstimmend mit Bauer sagt dann Bultmann weiter: „Nachklappend und unnötig wird 26 und 27 noch einmal wiederholt, und 27 ist wahrscheinlich ein Zusatz des Evangelisten oder des Redak-

tors ... Für alle Fälle sind 28 f. Zusatz der Redaktion', der den Ausgleich der gefährlichen Aussagen (Vers 24 f.) mit der traditionellen Eschatologie herstellen will" (196). „Gefährlich" ist Vers 24 nicht bloß, weil mit ihm „das eschatologische Geschehen im gegenwärtigen Erklingen des Wortes Jesu" gesehen wird, sondern weil damit der Glaubende rein auf sich selbst, sein eigenes Erkennen des Lebens und der Botschaft verwiesen wird und nicht mehr bloß „Gläubiger" ist, so deutlich auch der Evangelist z. B. in 26 und 27 nur seinen „Sohn des Menschen" meint.

In den Versen 39–47 tritt der Lebensglaube wieder mit aller Deutlichkeit in den Vordergrund (wie 26). Was bei den Mandäern das große erste Leben als oberster Gott ist, das ist hier der Vater, in dessen Namen der Sohn kommt, der ebenso wie der Vater das Leben „in sich selbst" hat, d. h. „Leben *ist*": Deus autem vita est (Gott aber *ist* das Leben) Meister Eckhart. Darum gebührt aller Ruhm (doxa = Verherrlichung, Glanz) nur dem alleinigen Gott (44), da nur er Leben *ist*. Ihn, d. h. das hohe Leben lieben die Juden nicht. Ihr Gott ist nicht *das* Leben, nicht *ihr* Leben, sondern ihr überweltlicher, lebens*ferner* Jahwe.

Man muß zu 32–36 auch im Auge behalten, daß dem Verfasser des Evangeliums daran liegt, immer wieder seinen Propheten und Gottessohn gegen den Mandäerpropheten zur höheren Anerkennung zu bringen – kein Kapitel ohne Polemik – und als Jude (oder der spätere Redaktor) auf die „Schrift" zu verweisen (39), andererseits sich scharf von den orthodoxen Gegnern des Jesus abzuheben, die er mit dem „ihr" dauernd anredet. Er verweist sie auf Moses, wie 39 und sonst die Schrift genannt ist.

Zu Kapitel 5 betont Kreyenbühl, daß das 4. Evangelium ein persönliches Bekenntnis des Verfassers, des Gnostikers Menandros sei, der im Evangelium als Andreas (Men-Andros) erscheint, daß es hier also nicht um den geschichtlichen Jesus geht, wie in den drei synoptischen Evangelien. Wo Jesus auftrete, sei er „nichts anderes als der Verfasser selbst, der als der Lieblingsjünger den wahren Geist seines Meisters erfaßt hat" (I, 437). Er nennt sein Bekenntnis „christliche Mystik". „Wir müssen ein für allemal darauf verzichten, im 4. Evangelium den geschichtlichen Jesus von Nazareht reden zu hören" (Nazareth ist für Kreyenbühl nur ein Symbolwort für „das Israel nach dem Fleisch" (I, 492). Der Ort wird geographisch nirgends erwähnt (II, 318). Kreyenbühl kennzeichnet die religiöse Mystik als „wesentliche Einheit des Menschen mit seiner Gottheit", die „christ-

liche Mystik" als die besondere Gestalt, in welcher Christus diese Lebenseinheit mit Gott verwirklicht und dargestellt hat (II, 438). Das ist genau das, was ich als „Wesensidentität" in den Mittelpunkt stelle, womit, wie schon erwähnt, die Weltdynamik (als der „Vater") noch immer deutlich ohne dualistische Trennung unterschieden ist als das „Größere" von dem Wirkbereich des Einzelnen – als des „Sohnes". Ich betone aber auch ebenso deutlich, daß die Wirkmöglichkeit des einzelnen nur aus der Allwirkmacht des „Vaters" gespeist wird: „den Willen des Vaters tun", „das Sein west an in allem Seienden", „der Sohn redet nur, was der Vater ihm (von innen her) sagt". Kreyenbühl sagt darum auch (I, 439), daß „der Mensch das Göttliche nicht draußen sieht, in der Welt der Zerstreuung, sondern in sich selbst, indem er dieses sein Selbst erhebt zum wahren Selbst". Das erinnert an den indischen Begriff von „Selbst-Atman". Sehr beachtlich ist (S. 445), daß nicht der „Sohn Gottes", sondern der „Menschensohn", das bedeutet aber für Kreyenbühl *jeder* Mensch, das Größere sei, daß aber der Menschensohn in dieser Deutung und Würde zugleich ein Sohn Gottes sei (nach Markus 1, 10). Die Erhöhung des Menschensohnes (3, 14) ist seine Erhebung zu dieser gottheitlichen Würde. Kreyenbühl verweist dazu auf Friedrich Hölderlin (446): „An das Göttliche glauben die allein, die es selber sind." Die beiden Grundbegriffe des ganzen 4. Evangeliums sind die Einheit mit Gott und das ewige Leben, das eben in jener Einheit besteht. Darüber hören wir bei Kapitel 11, 25 mehr. Das Gericht, das dem Sohn in 5, 22 übergeben ist, ist weder ein zukünftiges Gericht, durch einen wiederkommenden Christus erst vollzogen, noch ein Verurteilen durch den Menschen aus sich selbst, sondern aus seiner Gotteinheit (5, 30) und überdies primär durch die Wahrheit der Lehre selbst (3, 18 und 12, 48). Dieses Urteil ist in jedem Fall ein Gegenwartsurteil. Denn Wahrheit duldet keine Unwahrheit.

Die Auslegungen des für das ganze 4. Evangelium bestimmenden symbolischen Charakters der Namen und Formulierungen durch Kreyenbühl sind im tiefsten Sinne vortrefflich gerade durch ihre unmittelbar an den Menschen gerichtete Deutung. Sie bestätigen in vollem Maße meine eigene, längst, ehe ich Kreyenbühl kennenlernte, ausgesprochene Meinung, es gehe nicht zuerst um die Frage: Was ist Gott? sondern um die Frage: Was ist der Mensch? und darnach erst um die Erkennung des Menschwesens als einem nach Ursprung und Wesen gottheitlichen Wesen. Einen höheren Ernst kann man der religiösen Erfahrung und der daraus folgenden ethischen Verantwortung nicht verleihen. Aber auch die Begriffe Wahrheit zusammen mit den beiden anderen Grundbegriffen Freiheit und Gottunmittelbarkeit sind in dieser Deutung des Menschseins fest und sturmsicher verankert.

Ich habe oben schon berührt, daß die Speisungslegende kultischen und mythischen Hintergrund habe. Es tritt hier zu den Bildern vom lebendigen Wasser und dem Wein von Kana das Bild der geistigen Speise: das Bild vom lebendigen Brot vom Himmel. Das Reden in Bildern ist für die Sprache jener Zeit kennzeichnend. Wo vom Himmel die Rede ist, kann mit Sicherheit auf den mythischen Ursprung des Bildes geschlossen werden.
Die Bilder Wasser, Wein, Brot entsprechen dem griechischen Nektar und der Ambrosia, die beide das Unsterbliche, Göttliche, die belebende Kraft, das himmlische Licht, bedeuten. Auch der Fisch ist ein mythisches Tier, das unzweifelhaft den Mond in einer bestimmten Phasengestalt bedeutet, der im Himmelsozean schwimmt. Das Bild ist häufig. Denselben Bezug hat das runde Brot. Wenn dieses und die Fischgestalt auf die Form des Mondes in verschiedenen Phasen geht, so meint Wasser und Wein das leuchtende Licht des Mondes, das im Kelch, in der Schale, im Becher gereicht wird, womit wiederum die Form angedeutet ist, die sich im Zunehmen des Mondes mit dem Göttertrank Licht füllt. Das Bild ist uralt und schon als Soma in Indien, als Haoma in Iran, als Nektar in Griechenland, als Met im Norden bekannt, wie es auch in der (aus Iran stammenden) Gralssage des Mittelalters wieder erscheint.
Das Brechen des Brotes deutet urmythisch, wie ebenfalls schon erwähnt, auf die Zusammensetzung, die Zu- und Abnahme des Mondes aus einzelnen Phasen, die hinzukommen oder abbröckeln, aus Fäden, die auf eine Spindel gesponnen werden, auf Teile des Leibes, der von feindlichen Mächten zerstückelt, zerrissen wird (Osiris, Dionysos-Zagreus, Orpheus). Die wunderbare Mengenwirkung ist Ausdruck der Lichtfülle des Göttlichen, des unerschöpflichen Reichtums fruchtbaren Lebens in der Welt. Der daraus erwachende Glaube ist das Vertrauen des lebenshungrigen Menschen zu diesem überquellenden, göttlichen Reichtum an Kräften, so daß noch 12 Körbe voll Brocken übrig blieben. Die 5000 sind das Licht der Sterne, das vom All-Lichte gespeist wird, die Sterne als Menschen symbolisch gedacht (wie sonst als Seelen). Die Zwölfzahl mag auf die himmlischen Stationen des Lichtes gedeutet werden, das immer noch weiter leuchtet.

Es geht also in dieser Symbolik keineswegs um ein Wunder, das ja in dieser Form physisch unmöglich wäre. Wer so denkt, weiß nicht, was mythische Rede und Schau ist, der denkt rational, äußerlich, materiell, nicht anders als alle die, mit denen der johanneische Jesus hier redet: die Juden, die Pharisäer, das einfache Weib, die große Menge, der liberale Theologe, der ebenso wie der kirchenfremde Freidenker das Wunder als wissenschaftlich unmöglich ablehnt, und schließlich der kirchlich Fromme, der das Wunder als bare Münze nimmt. Denn sie alle meinen etwas Tatsächliches, geschichtlich Geschehenes, statt eines reinen Mythos, der nur mythisch-symbolisch zu verstehen ist.

Der folgende Abschnitt stellt ein schönes und eindrucksvolles Bild dar, das als Gemälde wert wäre, auf die Menschen in jedem Hause oder Feierraum zu wirken. Der mythische Hintergrund ist das himmlische Meer, auf dem der Lichtheld sicher schreitet, auch durch den Sturm und die Wellen. Die symbolische Deutung liegt nahe: es ist der seiner Gotteskraft bewußte Mensch, der Herr des Schicksals ist und über aller Not und allen Widrigkeiten unerschüttert steht. Es ist der Mensch der Märchen und Sagen des Nordens, der keine Furcht kennt, wie sie in Petrus symbolisiert ist.

Das Bild vom Schreiten auf dem Meere ist dem Altertum nicht fremd. Bultmann erinnert neben zahlreichen anderen mythischen Beispielen von wunderbarer Speisung, Seewandeln und Sturmbeschwörung an „den homerischen Hymnus auf den pythischen Apoll", wo auch das Schiff, nachdem der Gott an Bord ist, wunderbar schnell sein Ziel erreicht (Geschichte der synoptischen Tradition, S. 145), und auf indische Parallelen (eine Buddhalegende). Sturmbeschwörungen werden von Serapis, Asklepios und den Dioskuren berichtet.

Der auf dem Meere schreitende Gottessohn aller Mythen ist natürlich wiederum am Himmel zu suchen: der göttliche Mond, der über den himmlischen Ozean hinschreitet. Man muß immer im Auge behalten, daß alle Wunderbilder wie die Sprache der Märchen kosmischen Ursprungs sind und als solche wirklich anschaubar waren, ihre Wirklichkeit hatten. In dieser kosmischen Weite und Höhe gewinnt das Bild an Erhabenheit. In seiner Übertragung auf das Verhältnis des Menschen zu seinem Schicksal gewinnt es unmittelbar nahen Zuspruch.

Mit aller fast leidenschaftlichen Bemühung will der Künder dieser Botschaft „nichts verlieren“, alle zu ihm kommen lassen, keinen hinausstoßen, damit er am Ende (39) alle dem Vater zuführen kann. Es ist kaum von der Hand zu weisen, daß hier der Gedanke des Weltendes hereinspielt, die eschatologische Erwartung, die auch auf Iran zurückweist.
Die ganze Darstellung der spezifisch johanneischen Schau bei Bousset in dem Kapitel 5 (S. 154 ff. in Kyrios) über Licht und Leben ist vortrefflich. Eine religionsgeschichtliche Erklärung wird aber erst endgültig möglich, wenn man mit Reitzenstein, Bultmann und Bauer den mandäischen Hintergrund und Ort dieser johanneischen Grundanschauung berücksichtigt. Aber auch diese spezielle Herleitung genügt noch nicht ganz. Man muß die gesamte Situation der damaligen religiösen Bewegungen mit ins Auge fassen. Es ist unwesentlich, ob die johanneischen Offenbarungsreden mandäischer Herkunft oder den Oden Salomonis verwandt sind. Richtig dürfte aber sein, was Bousset über das Verhältnis von Poimandres (hermetische Literatur) und Johannes-Evangelium sagt: Keines ist vom andern abhängig, „was aber hier vorliegt, ist der gemeinsame Boden der Sprache einer mysteriösen Frömmigkeit ... So wurzeln die johanneischen Schriften mit ihrer Anschauung, daß man durch die Schau das Leben bekomme, mit ihren Begriffen von dem wunderwirkenden Wort, von Glaube, Erkenntnis, Wahrheit, Licht und Finsternis, Licht und Leben im Boden hellenistischer Mystik“ (176), sagen wir mit Reitzenstein noch schärfer, in iranischen Grundanschauungen.
In dem Durcheinander des 6. Kapitels kommt Bultmann zu folgender Ordnung: 27, 34, 35, 30–33, 47–51 a, 41–46, 36–40. Auch die Gesamtordnung der Kapitel muß nach Bultmann (177) eine andere gewesen sein: „Kapitel 5 folgte auf 6, 1–59, an 5, 47 schloß sich 7, 15–24 und vielleicht noch 8, 13–30 an. Das Ergebnis ist, daß für diejenigen, die „an ihn glauben“, es „keines sakramentalen Aktes bedürfe“. Dieses „an ihn glauben“ habe ich mehrfach schon als den Glauben an seine Botschaft bestimmt, woraus sich dann von selbst ergibt, daß die „Gläubigen“, das sind die Wissenden, das ewige Leben haben werden, nämlich in ihrem neuen Bewußtsein der Wesensidentität.
Vers 27 übersetzt Luther: „Wirket nicht Speise“; Weizsäcker: „Schaf-

fet nicht die Speise, die vergeht." Bultmann macht wohl richtig geltend, daß das griechische Wort ergazesthai zunächst sich erarbeiten, verschaffen bedeute. In 28 wäre der Sinn dann einfach verrichten oder wirken (ausführen). „Speise" von gleichem Sinn wie 6, 35 und „Wasser" (4, 137) bedeutet „dauernde Werte" (Werke) wirken.
Das Bild vom Brot des Himmels ist oben schon geklärt. Nur von der mythischen Bedeutung her hat die Bezeichnung „vom Himmel kommen" Sinn, zugleich auch die Identifizierung: „*Ich bin* das Brot", d. h. der im Sprecher verkörperte Logos, daher Brot „des Lebens" in gleicher Bedeutung von Licht und Wasser des Lebens.
Über den Mond als das Brot des Lebens ist Böklen (Adam und Qain 103 f.) zu vergleichen, wo der Mond das eine Mal als goldene Frucht, das anderemal als Golderde aufgefaßt wird, wozu Böklen auf die Paradiesesäpfel, die goldenen Äpfel der Hesperiden und der Idun, auf das Märchen vom goldenen Vogel, vom Wasser des Lebens und auf die goldene Erde in allerlei Sagen (Snorra-Edda, Midas u. a.) verweist. Auch Siecke (Drachenkämpfe 92 ff.) gibt zahlreiche Beispiele für den Mond als Speise. Diese merkwürdige Eigenschaft ist nicht bloß in der Form (runder Laib), sondern besonders in der Zunahme an Licht („Brot Gottes" nach 6, 33) begründet. Nach Böklen ist auch das Manna eine Mondspeise, die in 2. Moses 16, 4 in gleicher Weise als „Brot vom Himmel" bezeichnet wird. Vielleicht weist darauf auch schon der Name „Manna" hin.
Die Gleichung: göttlicher Mensch, Brot, Licht, Leben, Wasser, göttlicher Geist (Logos, Pneuma), göttliche Werke, Wissender, Gottgesandter, Heilbringer, Erlöser gilt hier ebenso wie ihre Gegengleichung: Finsternis, Unheil, Nichtwissen, vergängliche Werke, Angromainyu, Teufel. Sie ist das wesentliche Kennzeichen indoarischer, gnostischer, mandäischer, johanneischer polarer Schau. Denn hier geht es wirklich um „Schau", physisch und geistig.
So nur ist das mythische Bild von Vers 33 zu verstehen: „Das Brot vom Himmel gibt der Welt das Leben" (als Licht), wenn man wiederum nicht am Äußeren (Mond als Mond oder äußerliches Licht) hängen bleibt, sondern auf den höheren Sinn Bedacht nimmt: das himmlische Licht als Symbol göttlichen Wesens und göttlicher Erleuchtung im Sinn von 5, 38: „Sein Wort (ton logon autou) habt ihr nicht in euch wohnend." So ist alles Kennen, Wissen, Glauben, Nicht-mehr-Dürsten oder Hungern usw. zu verstehen.

Die Juden aber, und selbst die Jünger verstehen diese seine mythische Sprache nicht, verstehen weder deren geistige (esoterische) Deutung, noch den Sinn des Ich, Mir, Mich des Künders – Bultmann sagt: Des Offenbarers – der als der Logos, als der Anruf des Lebens (des Mysteriums) an die ergeht, die vorerst nur oberflächlich sinnliche Dinge und Formen und äußere Wirkungen sehen. Dazu S. 186, 2 und 3: „Die ego-eimi (ich-bin)-Aussagen beschreiben nicht das Wesen Jesu als Person für sich, sondern das Offenbarungsgeschehen."
Es ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß nach Wetter (121) die Begriffe Glauben (pistis, pisteuein) und Erkennen (Gnosis, gignoskein) „nicht selten mit einander wechseln, d. h. es geht hier nicht um ein „Glauben *an*", sondern um ein „Wissen *daß*", nämlich, daß der Mensch in seinem Dasein das göttliche Sein unmittelbar *ist,* im ewigen Sein steht, sofern Sein das Sein der Welt als lebendig sich wandelnder Einheit und Ganzheit, also „Gott" ist; aber auch sofern Sein der Grund alles Geschehens ist. „Sein" (Gott, das Eine, das Leben) ist nach Meister Eckhart (Expositio 25, 41 f., 51, 115) Ursprung, Entsprungenes und Ziel zugleich (Grund, Weg, Gestalt – Idee, Erscheinung, Form – Ewiges, Gegenwärtiges und Künftiges – Grund, Schicksal und Lösung – Wirkendes, Gewirktes und noch Mögliches). Nur weil die Welt *ist,* kann das Leben *geschehen.* Und ihr lebendiges Geschehen ist nur möglich, weil sie in *Freiheit* schafft und so alle Wirklichkeit in *Wahrheit* gestaltet. Dieses Ineinander der Begriffe Grund, Freiheit, Wahrheit, Sein hat Martin Heidegger in der Schrift „Vom Wesen des Grundes" S. 47 ff.) scharf und klar dargelegt.
Auch Bousset stellt fest: „Die Erkenntnis der johanneischen Schriften ist (keine intellektuelle, sondern) eine ganz und gar mysteriöse Erkenntnis (d. h. inneres Erleben), die auf der Gottes*schau* beruht, ja in ihr besteht, Schau des allerwärts gegenwärtigen Göttlichen. Theorein (schauen)) und gignoskein (erkennen) werden fast synonym gebraucht und wechseln miteinander ab, ebenso die Begriffe gignoskein (erkennen) und pisteuein (glauben): 14, 19 und 20" (Kyrios 172).
Dieses Schauen Gottes auch im Menschen, zunächst in demjenigen Menschen, der diese Botschaft verkündete, dieses Schauen und das verkündete „Wort", das ist *die* „Wahrheit" (8, 32; 17, 17). Wir werden darauf noch oft stoßen; denn immer wieder wird dieses

Thema variiert: „Wer mich siehet, der siehet den Vater." Man muß immer bei der Redeweise der damaligen Mystagogen (Lehrer, Führer, Künder geheimen Wissens): „Ich bin ..." im Auge behalten, daß sie gerade dieses Wissen um das „Ich bin" *allen* ihren Gläubigen vermitteln wollen, daß nicht nur sie, die Künder, allein das sind, sondern daß *alle* es sein, erkennen, glauben, wissen und leiblich schauen sollen: Gott im Menschen, *als Mensch geworden*, dieses Schauen ist die frohe und heilige Botschaft an alle: das *Eu-angelion*.
Übrigens ist diese Sprache des stolzen, wissenden, gottbewußten „Ich bin" längst schon die hohe Sprache des Krishna im Gesang des Erhabenen (der Bhagavad-Gita), dessen Auftreten und Kündung derjenigen des johanneischen Jesus entspricht.
Das ist der wahre, undogmatische Sinn von 6, 40: „Das ist der Wille des, der mich gesandt hat (des Lebens als wirkendem Vater), daß, wer den Sohn siehet und an seine eigene Sohnschaft glaubt, der *hat* schon, der *lebt* schon immer das ewige Leben, das „Gott" in seiner Wirklichkeit ist. So kann auch das „Auferwecken am jüngsten Tag" ebenso wie alle anderen Bilder symbolisch so gedeutet werden, daß das Auferwecken ein Erwecken aus dem Todesschlaf des Nicht-Erkennens, des Nicht-Wissens um die wahre Wesenheit und Bestimmung des Menschen meint und daß der jüngste (lezte) Tag jeder gegenwärtige Tag ist, an dem die Erweckung, das Aufleuchten der Erkenntnis, die Wiedergeburt, das Umdenken (Metanoein) möglich ist und erfolgt. Auferwecken am jüngsten Tag" bedeutet dann: endlich doch zur „Erkenntnis" (Gnosis) des wahren Wesens, Sinns und Auftrags (15, 10 Gebot, entolê) vorstoßen.
So verstehe ich auch die Sätze von Bousset (S. 17 ff.): „In immer wiederholten Wendungen betont der Evangelist, daß, wer an den Sohn glaubt, schon jetzt das ewige Leben habe, nicht ins Gericht komme, leben werde, ob er gleich stürbe, und daß das große „Gericht" in der Scheidung zwischen Glauben und Unglauben (d. h. zwischen Wissen und nicht Wissen, Erkennen und nicht Erkennen) besteht (3, 17–21 und sonst). Der Zusammenhang ist klar, die von der Gegenwart lebende Mystik gerät mit der vom Judentum und Urchristentum her herrschenden Eschatologie (Weltendeglaube) zusammen ... Die religiöse Mystik des Johannes-Evangeliums räumt mit der Eschatologie, dem künftigen Gericht, fast restlos auf.

Diese bedeutungsvollen Sätze bestätigen die oben geäußerte Vermutung über den Sinn der Worte vom „jüngsten" Tag. Die Kirche hat diese Botschaft vom Schauen Gottes *im* Menschen, *als* jeder Mensch, die Botschaft von der gegenwärtigen Wirklichkeit des Göttlichen, nicht erkannt, sondern kündet immer noch den einstigen (geschichtlichen) Erlöser und die künftige (also wiederum geschichtliche) Seligkeit, also den alttestamentlich-zeitlichen Rationalismus, und handelt so wie der Priester Hermokrates in Hölderlins Empedokles: „Drum binden wir den Menschen auch das Band ums Auge, daß sie nicht zu kräftig sich am Lichte nähren. *Nicht gegenwärtig werden darf Göttliches vor ihnen*, es darf ihr Herz Lebendiges nicht finden." Aber Hölderlin-Empedokles ging es wie jenem Künder der Botschaft von der Gegenwärtigkeit des Göttlichen im Menschen und in der Natur: „Leben soll, wie er, in Weh und Torheit jeder, der, wie er, das Göttliche verrät und allverkehrend Verborgenherrschendes in Menschenhände liefert! Er muß hinab!" Das Empedoklesdrama hat dasselbe tragische Thema wie das Johannes-Evangelium: das Todesurteil wegen Gotteslästerung! Die Kirche hat nicht bloß nicht erkannt, sondern hat ausdrücklich nicht zugelassen das Wissen um die Gott-Natur des Menschen, damit die Menschen nicht zu selbständig werden und ihrer Seelenherrschaft sich entziehen.
Immer wieder ist auch zu bedenken, daß das Sein, das Leben, Gott, der „Vater", keine Sache für sich, kein Einzelwesen vollkommener Art, kein Gegenstand, an den man zu glauben hat, ist, daß also „der paulinische, vom Judentum geerbte, lebendige Gottesbegriff" (wie Wetter S. 121 Anmerkung den Unterschied zwischen Paulus und dem Hellenismus beschreibt) weder lebendig, noch richtig, noch das Sein ist, sondern ein lebensfremdes, totes, erdachtes Abstraktum, das nur dadurch ein Scheinleben gewinnt, daß es mit menschlichen Eigenschaften und Affekten ausgestattet und von der Macht der Kirche in seinem illusionistischen (trügerischen) Scheinleben erhalten wird. Es hilft nichts, mit dem Theologenpfeil des Atheismus oder Pantheismus die Wahrheit und ihre Bekenner vernichten zu wollen. Sie wird siegen. Solange ein solches täuschendes Sondersein Gottes angenommen wird, ist ein Schauen Gottes im Menschen und in der Natur unmöglich und verfemt; solange ist der Mensch nur „Geschöpf", sündiges, vom historischen Gottessohn zu erlösendes Gemächte und die Natur nur ohnmächtige, gottleere Schöpfung.

Sehr beachtlich für die Deutung des Verhältnisses von göttlich und menschlich ist, was Wetter (S. 121) sagt: „Der Gnostiker ... *ist schon theios, ist Gott,* ist errettet aus den Banden des Schicksals, der Heimarmene." Ein Zweifaches ist hier wichtig, erst die Gleichsetzung von theios mit dem Substantiv „Gott", das hier in diesem Buch ebenfalls nicht mehr Dingcharakter hat, sondern *Eigenschaft* bedeutet, insofern der griechische Begriff theos nicht dem theologisch-jüdischen Gegenstandsgott entspricht, sondern der Bedeutung des deutschen Wortes „Gott*heit*", das ebenfalls wie alle Substantive mit der Nachsilbe „heit" Eigenschaftscharakter hat. So gibt auch Pape in seinem Griechisch-Deutschen Handwörterbuch I, 1085 unter theos an: „Bei Homer sowohl plur. als sing., so daß bei letzterem nicht immer an eine bestimmte Gottheit, wie etwa an Zeus, zu denken ist, sondern an die über den Menschen waltende höhere Gewalt. Gottheit, die auch als theou moira (Gott als Schicksal) bezeichnet wird ..." Ähnliches erklärt Jan de Vries von dem germanischen (vorchristlichen) Gottesbegriff (Altgermanische Religionsgeschichte II, S. 160).
Als Zweites ist von dieser Deutung des Wortes „Gott" aus wichtig, die bündige Erklärung: „Der Mensch ist Gott", der die Eckhartsche These entspricht: „Homo in deo *deus est.*" Der Mensch in Gott ist *Gott.* Angreifbar ist dieser scheinbar überhebliche Satz nur vom theologisch-gegenständlichen Überweltgott her. (Vgl. Kapitel 10, 30 ff.).

Unermüdlich wird aber nun in den Versen 41–58 der Brotmythos weiter verfolgt, jetzt mit besonderer Betonung der Herkunft vom Vater, von oben, vom Himmel. Der Mensch wird restlos auf seine Gottwesenheit gestellt. Nichts von dem, was er erkennt, hat und tut, stammt aus ihm selbst. Er ist ausschließlich eine Seinsweise und ein Wirkort des All-Lebens als des Vaters. Denn was der Eine hier von sich sagt, gilt für alle. Darum kann auch keiner Jesu Kündung verstehen, den sie nicht „ergreift", in dem sie nicht aus seiner göttlichen Wesenstiefe auftaucht, aufleuchtet als das „Licht, welches alle Menschen erleuchtet" (1, 9).
Das „Ziehen" (44) darf nicht als ein Geschehen von außen verstanden werden, sondern als ein Aufbrechen aus der zeugerischen Lebenskraft, die sich in den Menschen gewandelt hat und in ihm lebendig wirkt, wie die Blüte aus der Lebenskraft der Pflanze aufbricht. Ich erinnere nochmals an Schopenhauers mystisches Wort: „Die Gnade kommt *wie von außen,* ist aber unsere eigene" (im Sinne der Mystik). Alles Leben ist nur eines, der „Vater", der jeden lehrt – von innen her – (45). Wie in 1, 18 wird der Vater für nicht sichtbar erklärt, oder vielmehr nur für den sichtbar, der „vom Vater ist", der sich seines Einsseins mit dem Vater bewußt ist. Als

„Objekt“ ist er nicht sichtbar, weil er ein solches *nicht ist*; aber in seinen Gestaltwerdungen (Wandelformen) *wird* er sichtbar für den Wissenden, Erlebenden, Schauenden.
Das in den Versen 51 ff. erscheinende Bild von Fleisch und Blut fällt wieder unter das Lehrverfahren der damaligen Mystagogen. Die Juden nehmen es ebenso wörtlich wie Vers 42 das Vom-Himmel-gekommen-Sein, wie das Wiedergeborenwerden, das Trinken, das Brot und das Auferwecken am gegenwärtigen Tage. Er, der Künder, meint es mythisch-symbolisch.
Übrigens ist auch der Opfergedanke urmythisch. In Indien ist Agni sowohl Opferfeuer als Opferpriester. Er bringt sich selbst zum Opfer, ist das aus den beiden Reibehölzern (männlich als Stab-Phallus, weiblich als Scheibenvertiefung = Mutterschoß) im Entflammen der aufglühende hierós gamós, die heilige Hochzeit. Das ist das Opferfeuer, in welchem das Leben sich selber zum Opfer bringt, um neues Leben zu zeugen. Kosmisch ist es der neu aufflammende Mond als Sichel im Westen, nachdem die Sichel im Osten sich als Opferpriester hineingeopfert hat in den unterweltlichen Mutterschoß: „Als Opferfeuer, als Bote und Mittler zwischen Menschen und Göttern erscheint Agni dem Priester verwandt, ja geradezu selbst als ein göttlicher Priester, und gerade diese Eigenschaft wird oft mit Nachdruck an ihm hervorgehoben. Er ist der Hotar, der Purohita – Priester und Oberpriester“ (L. v. Schröder, Arische Religion II, 477).
Die Mondnatur Agnis ist zweifelsfrei: Hirte, Bogenschütze, Krieger, wassergeboren, Feuerbringer – als Prometheus – und Agnishtoma (das große Opferfest) unmittelbar verbunden mit dem Soma. Dieses ist das Mondlicht in der Schale, dem Gral, der heilige Trank von dem die Lichtgötter leben, der „Wein“ (Met, Nektar, Haoma) des heiligen Mahles. Das große Opferfest wird im Frühling mit Neufeuerzeugung gefeiert. Agnishtoma bedeutet Licht-Feuer-Lobgesang. Bemerkenswert sind die Sätze von L. v. Schröder in der Schlußbetrachtung seines II. Bandes (669): „Wir haben die Rückkehr des Agni wie des Apollon als Neubeginn der Sonnenzeit des Jahres im Frühling gefaßt; und wir waren dazu berechtigt im Hinblick auf die Einteilung des Jahres bei Indern und Griechen, in eine Zeit, wo jene Götter da sind, wirken und walten, und eine andere kürzere Zeit, wo sie ferne weilen und anderen Göttern – Rudra, Dionysos – das Regiment überlassen. Aber könnte nicht ebensogut jene Rückkehr

des Agni-Apollon ursprünglich das Neulicht des *Mondes* gewesen sein? Erscheint dieses nicht noch deutlicher als eine wirkliche Wiederkehr des Lichtes, nach dem Dunkel, aus dem Dunkel? Ist es nicht tatsächlich viel bestimmter wie der Frühlingsanfang ein wirklicher Neubeginn des Lichtes?" Ist das nicht eine glänzende Bestätigung meiner ganzen Darstellung und dessen, was ich oben über Apollon im Norden mitgeteilt habe? Und liegt es nicht nahe, die ganzen Bilder von Wiedergeburt, Auferstehung, Erweckung auch mit dem Mondschicksal in Beziehung zu bringen?

Man darf also wohl sagen, das alles sei auch ins Christentum eingegangen in den mythisch-kultischen Begriffen, die sich um den Jesus-Christos als sich selbst opfernden Kultgott gruppieren, das unmittelbare Nacheinander von Todes- und Auferstehungsfest mit den drei Nächten des verschwundenen Mondes dazwischen als Grablegung und Höllenfahrt; dieser Passionsgang verglichen mit dem uralten kultischen Ritus vom Erlöschen und der Neuzeugung des Feuers im hohen Norden wie im fernen indischen Südosten, mit der immer siegreichen Erlösung des Lebens aus seinem ewig tragischen Schicksalsgang und mit der urarischen Polarität von lichtfeindlicher Dunkelwelt und glückstrahlender, friedevoller Himmelslichtwelt ist der religiöse Grundmythos alles Wirklichkeitsgeschehens.

Man muß diesen Urmythos einmal in seiner dreifachen Bedeutung klar erkennen und erleben: kosmisch anschaubar am himmlischen Lichtschicksal, welthaft universal am Schicksal alles Lebens in seiner Spannung zwischen Entstehen und Vergehen alles Einzelnen, endlich menschlich persönlich in dem Stehen zwischen Not und Erlösung, zwischen Leid und Freude, zwischen Mißgeschick (Versagen) und Erfolg, zwischen Gemeinheit, Häßlichkeit, Grausamkeit und Adel, Schönheit, Liebe. Das ist die ewige Urpolarität von Welttragik und Erlösungsaufgabe.

Hierin muß man das religionsgeschichtliche Verständnis und die unmittelbar religiöse Bedeutung auch des christlichen Mythos vorurteilslos suchen, um einerseits über die dogmatische Verirrung hinauszukommen, andererseits dem ursprünglichen Wesen des Christentums an seiner indoarischen und hellenistischen Wurzel gerecht werden und die alttestamentlich-historische Deutung restlos überwinden zu können. Auch hier ist das vollkommene Einssein von persönlich-menschlichem und kosmisch-naturhaftem Schicksal der Schlüssel zur

Lösung der Geheimnisse, die schließlich weit eher mythisch-symbolisch als lehrhaft-gegenständlich erfaßt und dargestellt werden können, und deren letzter Sinn die Höhe des eigenen Erlebens und das innere Bewältigen des eigenen Not- und Schulderlebens ist.
Ist dieses Einssein von Kosmos – als der leibhaften Erscheinung Gottes – und Mensch – als der Menschwerdung Gottes, von göttlichem All-Sein und menschlichem Einzel-Sein als Grunderlebnis aufgeleuchtet, dann kann auch das andere Bild in 6, 54 zur Erhellung kommen: Wer von dem „Fleisch und Blut", der Materie und dem Geist des Allgöttlichen derart genossen hat, daß nun sein Leben darein verwandelt ist, der hat schon oder lebt schon in *seinem* Fleisch und Blut das nie endende Leben. Es darf wohl an die Hymne des Novalis erinnert werden vom „Geheimnis der Liebe" und „des Abendmahles göttlicher Bedeutung":

> „Wem heilige Glut in zitternde Wellen das Herz schmolz,
> Wem das Auge aufging,
> Daß er des Himmels unergründliche Tiefe maß,
> Wird essen von seinem Leibe
> Und trinken von seinem Blute
> Ewiglich.
> Wer hat des irdischen Leibes
> Hohen Sinn erraten?
> Wer kann sagen,
> Daß er das Blut versteht?
>
> Hätten die Nüchternen
> Einmal gekostet,
> Alles verließen sie
> Und setzten sich zu uns
> An den Tisch der Sehnsucht,
> Der nie leer wird.
> Sie erkennten der Liebe
> Unendliche Fülle,
> Und priesen die Nahrung
> Von Leib und Blut."

Man muß die ganze Sprache des „Ich bin" (ego eimi) lösen und erlösen von ihrer dogmatisch-geschichtlichen Fehldeutung: „Der

bleibet in MIR – dem göttlichen All-Einen, dem ewigen Logos, und ICH, das All in ihm“ (Vers 56 und Meister Eckhart: „Die Seele ist das All“ – Büttner II S. 179). Wie mich, den Menschen, des Menschen Sohn, den göttlichen Anthropos, der Vater aus seiner Lebensfülle in das Einzel-Dasein „gesandt“ hat, und ich, der Einzelne, lebe, um des „Vaters“ willen, um des All-Ganzen willen (um dessen Willen zu erfüllen), also auch: „Wer MICH, das Göttliche, ‚isset‘ – in sich als ‚Speise‘ aufnimmt, derselbige wird leben um meinetwillen, und des Göttlichen willen“ (57). Dieses Essen – das heilige Mahl als kultische Handlung, aber auch die Weihe jedes täglichen Mahles als ein In-sich-Aufnehmen von göttlichen Kräften, ein Einswerden damit – ist das mythische Brot vom Himmel, wo die Heimat des Lichtes, der Weltordnung, des ewig Schöpferischen ist (58).
In der Symbolsprache der Verse 51–58 bedeuten Fleisch und Blut das volle warme Leben eines Menschen, das Leben als Ganzheit. Mein Fleisch essen, mein Blut trinken muß darnach bedeuten, das volle und ganze Wesen des Göttlichen in sich hereinnehmen, hereinleben, sich damit in eins setzen (identifizieren). Diese Gottartigkeit ist mit den Fürwörtern: Ich, Mich, Mir, Mein usw. erfaßt. Sie hat nichts mit geschichtlich Persönlichem zu tun, wie es auch später 12, 45 eindeutig ausspricht. Es geht nicht um einen Personenkult, sondern um die Erkenntnis der vollen Tiefe des Menschseins.
Man wende nicht ein, das stehe so nicht im Johannes-Bericht, oder es sei von dessen Verfasser nicht so gemeint gewesen. Darum geht es hier nicht. Daß diese Deutung religionsgeschichtlich wohl begründet und religionsphilosophisch durchaus einwandfrei ist und auf einem Axiom – einer Grunderkenntnis und Grundwahrheit – beruht, auf dem Einssein alles Einzelseienden mit dem Sein im Ganzen, mit der Allheit, das ist das Entscheidende und den Zukunftsglauben als Wiedergeburt des Urmythos wieder neu Schaffende und Fordernde. Daß Meister Eckhart als einziger deutscher Philosoph das Johannes-Evangelium in gleichem Sinne deuten konnte, zeigt, daß die Möglichkeit dazu in diesem, vom kirchlichen Kanon nur widerstrebend und nur in dogmatisch-historischer Um- und Mißdeutung anerkannten 4. Evangelium ohne Zweifel vorliegt.
Was Bousset (Kyrios 163) bei Johannes „Christusmystik“ nennt, und was er selbst anschließend „direkte Gottesmystik“ nennt (denn auch

der Christus spricht ja nicht als Eigenperson, sondern als der in ihm leibhaft (im „Fleisch") erscheinende Vater (das hohe Leben), das nenne ich das *primäre Einssein,* das allerdings erst im hellen Bewußtwerden (Johannes 1, 12; 6, 40; 6, 65) und damit in diametralem Gegensatz zu allem jüdisch oder christlich rationalen, religiös sein sollenden Individualismus als Licht, Erleuchtung, Sohnschaft zur Wirkung kommt. Nur in diesem Bewußtsein wird „Gott" im Menschen geboren.

Die Symbolik vom „Essen Gottes" ist uralt und bei allen Völkern verbreitet. Ob dieses Essen im Verzehren des von den Mainaden zerrissenen Gottstiers Dionysos geschieht, oder im Genuß des Opfermahles, oder im Verzehren des kultischen, „gebrochenen" Brotes, oder des Mondfisches, oder des erregenden dionysischen Epheusaftes (W. F. Otto, Dionysos S. 142), oder des göttlichen Ebers Saehrimnir (durch die Einherier), oder in Gestalt irgendeines Festgebäcks, oder der kirchlichen Oblate (von offerre opfern), ist im Prinzip dasselbe. Entscheidend ist das innere Erfassen der Symbolik und ihrer Bedeutung, die doppelten Sinn hat, einmal das Wesen des kultischen Mahles an sich, sodann die ganz allgemeingültige Bedeutung alles Essens und Trinkens überhaupt, insofern jede Speise und jeder Trank ein In-sich-Aufnehmen und Angleichen (Assimilieren) göttlicher Kräfte ist. Das ist die Symbolik alles Seienden in der Welt, das allüberall nur die sinnfällige Erscheinung tausendfältiger Gottesgeheimnisse ist, Gott immer in mandäischer und gegenwartsnaher Naturfrömmigkeit als das hohe, heilige Leben der Welt verstanden. Der Feiercharakter des Mahles besteht in der gemeinschaftlichen Ergriffenheit von der hohen Symbolik alles Lebendigen, im besonderen der Nahrung, in der Erkenntnis, daß alle „Materie" schon göttliches, krafterfülltes Leben *ist,* das nicht erst einer „Transsubstantiation" bedarf, einer Umwandlung in die göttliche Substanz. Sofern dabei gekündet würde, das Oblatum als Symbolum sei das Göttliche, mit dem der empfangende Mensch nun eins werde, wäre das gut, aber immer noch erst die Hälfte, da damit noch nicht anerkannt wäre, daß *alle* Nahrung göttliche Kraft bedeutet. Das Tischgebet und der fromme Dank ist davon wohl eine Andeutung, aber noch nicht das Wissen und die offene Anerkennung der Göttlichkeit aller „Materie".

Das aber ist es, wofür wir der Wahrheit zu Ehren kämpfen müssen:

Die Wiederheiligung des wirklichen Lebens, der wirklichen Speise, als einer durchgreifenden, allem Seienden innewohnenden, d. h. weseneigenen Gottsymbolik. Nur sie kann und darf unser ganzes Hiersein in der Gotteswelt bestimmen. Nur in ihr leben wir selbst schon göttliches Leben, sind wir selbst schon, was wir in der Nahrung in uns aufnehmen, die sich täglich in uns wandelt. Diese „heilige Wandlung“ allein ist die wahre „Transsubstantiation“, die einzige und dauernde Verwandlung von Göttlichem in Göttliches. Das ist die heilige Symbolik, der wahre Sinngehalt der Tatsache, daß alles Leben sich von anderem Leben erhalten und aufbauen und in der Zeugung neuen Lebens sich verewigen soll. So ist auch das alte mythische Mysterium zu verstehen, das Feiern des Mahles sei „ein Heilmittel zur Unsterblichkeit“ (pharmakon athanasías). Denn das Sein des Seienden ist ewig in allem, was ist.

Man beachte doch den Vers 63, der jede Mißdeutung ausschließt: „Das Fleisch ist nichts nütze, die Worte, die ich zu euch rede, sind Geist und Leben.“ Das will doch besagen, daß es nur um den geistigen Sinn der Materie, der Speise, der ganzen „Wirklichkeit“ geht.

Das Bekenntnis des Petrus lautet hier anders als bei Matthäus, nicht der Christus (der Gesalbte), sondern der Heilige Gottes (ho hágios toû theoû) wie in Markus 1, 24. Immerhin soll damit auch eine Heraushebung des Jesus zum Ausdruck gebracht werden, die mindestens das Bekenntnis „der heidenchristlichen Gemeinde“ war (wie Bousset in Kyrios 55 sagt) und „nicht im Sinne eines Bekenntnisses zum jüdischen Messias verstanden werden kann“, wobei die Formel „Der Heilige Gottes“ (der Gottgeweihte) der johanneischen Formel „der Sohn Gottes“ entspricht. Im übrigen steht dieses Bekenntnis umgeben von Klagen über die Unverständigkeit vieler seiner Hörer („Jünger“) und dem Hinweis auf den Verräter. Vers 65 wiederholt 44, nach welchem das Verständnis von innen aufleuchten muß. Das bedeutet aber doch wohl, daß das Bekenntnis des Petrus bzw. der Gemeinde schon irgendwie dogmatischen Charakter hat und den Einen kultischen Gottessohn meint, während weder Vers 65 noch irgendeine andere Stelle einen Anhalt dafür gibt, daß der johanneische Jesus selbst sich für den Einen gehalten hätte, demgegenüber die Jünger oder andere Erkennende *nicht* das Einssein oder die volle Sohnschaft für sich beanspruchen oder primär in sich wissen dürften.

Gibt man das zu und versteht man unter der Vokabel „Gott“ das hohe heilige Leben, das jeder existentiell lebt und *ek*-sistentiell – in seinem Bewußtsein *heraus*gestellt aus der unbewußt sich lebenden Allheit und der nichtwissenden Menschheit – in sich selbst schaut, dann sieht sich alles anders an. Daß das tatsächlich auch für den Verfasser des 4. Evangeliums galt, zeigen zahlreiche Stellen, so 17, 21 ff. Diese Erkenntnis und Schau wird allerdings den Noch-nicht-Wissenden vermittelt durch die Kündung des Wissenden. Aber was könnte diese Kündung für einen Sinn haben, wenn sie sich nur auf den Einen bezöge oder nur eine zweitrangige „Kindschaft“ böte?
Es ist der tiefe Grundton aller Mysterien, daß die Erkenntnis zur Schau göttlicher Wirklichkeit, zur höchsten Wahrheit und Freiheit, zur Gottgleichheit, zur Unsterblichkeit und zur Vollkommenheit führt (wobei Vollkommenheit nicht in einem absoluten, unlebendigen, rein theoretischen Sinne verstanden werden darf, sondern etwa in dem Sinne, wie Goethe in der „Metamorphose der Tiere“ sagt: „Zweck sein selbst ist jegliches Tier. Vollkommen entspringt es dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder.“).
Reitzenstein (Hellenistische Mysterien) und Bauer (105) bringen Belege aus hermetischen und anderen Schriften. Ich führe nur wieden den mandäischen Text an: „Du, Manda d’Haijê, stiegest herunter und ließest uns an den Quellen des Lebens wohnen, Du fülltest uns mit deiner Weisheit, Einsicht und Güte. Du zeigtest uns den Weg, auf dem du aus dem Hause des Lebens gekommen bist.“ Das ist derselbe Klang wie Johannes 14, 6: Ich, der Wissende, bin der Weg und die Wahrheit und das Leben (weil ich der menschgewordene Gottesgeist-Logos bin); niemand kommt zum Vater, zum wahren Leben, denn durch mich, durch meine Botschaft und das Wissen um die eigene wahre Wesenheit.
Das eben bringt der schon berührte Vers 65 nochmals deutlich zum Ausdruck als den radikalen religiösen Existentialismus, als die Antwort auf die Frage: Was bin ich, der Mensch, meinem wahren Wesen nach? Diese Antwort ist das völlige Umdenken auf die Gottnatur, auf das All-Ich im Einzel-Ich, auf das reine Empfangen (weiblich), das sofort zur vollen Aktivität (männlich) wird, das Gesandtsein, um zu wirken, um den Willen des Senders zu erfüllen, die Wandlung der Gnade des Lebens in bewußt verantwortlichen

Willen, den „Willen zur Macht“, zur Gestaltung, der dann der All-Lebenswille, der Wille „Gottes“ in der Gestalt und Seinsweise des Einzelwillens ist.
Daß da viele derer von ihm wichen (66), die diese Existenzwandlung nicht begriffen, ist verständlich, auch für die Gegenwart.

Ich habe mich bei der Abfassung meines Buches vor zehn Jahren vorwiegend auf die Forschungen von Reitzenstein, Bultmann und W. Bauer gestützt, auf die Mandäerfrage in der damaligen Deutung. Inzwischen hat sich nur soviel daran geändert, daß an der Reitzensteinschen Auffassung eine Scheidung zwischen Nazoräer-Judenchristen und Nasoräer-Gnostiker vollzogen werden mußte auf Grund von Forschungen der letzten Jahre. Die Bedeutung beider Worte geht jedoch von derselben Wurzel aus: Wahrung eines religiösen Geheimwissens.
Erst im Jahre 1959 habe ich durch Hermann Raschke das Werk von Kreyenbühl kennengelernt. Je mehr ich mich darin vertieft habe, um so tiefer hat es mich ergriffen und mir bestätigt, daß meine zuvor schon vertretene Grundanschauung richtig ist. Es ist aber mancher neue Zug ins Bild gekommen. Ich habe mich nicht veranlaßt gesehen, die ältere Fassung zu ändern und kann auch die Kreyenbühlschen Erkenntnisse nur skizzenhaft in Anmerkungen hinzufügen, selbst auf die Gefahr hin, daß nun gewisse Widersprüche mit unterlaufen mögen. Der verstehende Leser wird sich zurechtfinden und das Wesentliche heraushören.
Im 6. Kapitel des 4. Evangeliums ist die Speisung der 5000 berichtet und daran anschließend die Rede vom Brot des Lebens und vom Genießen der göttlichen Substanz im sogenannten Abendmahl behandelt. Die kirchliche Redaktion hat hier wie an anderen Stellen eingegriffen. Kreyenbühl vertritt den Gedanken, daß es sich im ganzen Evangelium um eine Streitschrift gegen die um etwa 130 schon zur Macht kommende „Großkirche“ handelt, eine Schrift, in der sowohl der Name des Verfassers, als andere Personennamen, als der gesamte Stil ein „allegorischer“, die wirklichen Namen und Geschehnisse verhüllender ist, den alle bisherige theologische Deutung noch kaum durchschaut hat.
So geht das Speisungswunder nach Kreyenbühl ausdrücklich gegen den kirchlichen Abendmahlsritus von dem mythisch-gnostischen Gemeinschaftsmahl aus gesehen. Diese Darstellung hat mich stark an die Ausführungen von Wetter über „Altchristliche Liturgien“ in den christlichen Mysteriengemeinden erinnert. Hier und bei Kreyenbühl ist das Zentralmysterium nicht das Kreuz als solches, sondern die Überwindung des Todes durch das Wissen um die Ewigkeit des Lebens: „Wozu das Brot Gottes (im kirchlichen Abendmahl), das Fleisch Jesu und das Blut Jesu, wenn dem Menschen gegeben ist, ewiges Leben *in sich* zu haben: 6, 27 = 5, 26, wozu anzumerken ist, daß Kreyenbühl die Benennung „Menschensohn“ auf *jeden* Menschen deutet (I, 41). Ebenso geht das hochsinnige *„Ich bin“* auf *jeden* Menschen, der aus seinem inneren Wissen sprechen kann: Ich bin das ewige

Leben, ich bin das Brot des Lebens, ich bin das Wasser des Lebens. Die Bilder in Kapitel 4, 5 und 6 enthalten alle denselben Gedanken, wie auch Kreyenbühl den Wortlaut von 4 und 6 von Trank und Speise, nimmer dürsten und Leben haben in I, 39 nebeneinander in Parallele stellt. Das Manna, von dem die Juden reden, erklärt er wie die Austeilung des kirchlichen Abendmahles nicht als das wahre Brot des ewigen Lebens, das der Gnostiker (Mystiker), der Erkennende, *in sich* hat, indem er es *selbst lebt.* Darum die leidenschaftlichen Sätze (I, 44): „Warum lange nach diesem Brote suchen? Heraus mit der Sprache, mit der großen Ketzerei des Mystikers, der von der ganzen Kirche nichts wissen will, und ihre geheiligten Institutionen verwirft: Ich bin das Brot des Lebens, wie ich das Wasser des Lebens bin." Dazu auch 7, 37 f. Und weiter: Man muß das Wort 6, 35 in seinem ganzen Gewicht erfassen, man muß die Kühnheit, das Selbstgefühl verstehen, womit der Verfasser sein Christentum dem der Kirche gegenüberstellt ... Der Mystiker verkündet das rein mystische Christentum des ewigen Lebens, das nicht geschaut, nicht getastet, nicht fleischlich erfaßt, nur als geistiger Lebenswert erfahren werden kann."

Es ist ein Ausweichen vor der letzten und tiefsten Wahrheit, das Wort 6, 35 nur für den einen historischen Gottes- oder Menschensohn gelten zu lassen und dann „an ihn" zu glauben. Das Glauben geht nicht auf eine historische Person, sondern auf die unmittelbare Wahrheit und das unmittelbare innere Wissen. Dazu möge man einmal 12, 44 ganz ernst nehmen und jeden Personenkult beiseite stellen und unter „dem, der gesandt hat", das große, hohe Leben der Mandäer verstehen, das *jeden* Menschen, jedes Menschen Sohn in das Dasein gesandt hat, um hier die alleinige Wahrheit als *sein* ewiges Leben zu erkennen, zu erleben, zu leben und offen zu künden, wie es der Verfasser des 4. Evangeliums erlebt hat, der Gnostiker Menandros, der hier von sich selbst redet, wo er den Jesus sprechen läßt, als dessen Lieblingsjünger er sich weiß. Die Verse 39 b, 40 und 54 sind redaktionelle kirchliche Einschiebsel, die zu diesem inneren Wissen im Widerspruch stehen und eine leibliche Auferstehung bei einer leiblichen Wiederkunft behaupten. All diesem „Fleischlichen" (heute würde man wohl sagen können: materiellen) Glauben stellt der Mystiker das rein geistige innere Wissen gegenüber. Das Wort Parusie, das theologisch als zweite Wiederkunft des Christus gedeutet wird, gibt Kreyenbühl richtig nach dem griechischen Wortlaut als „Gegenwart" wieder. Unter Bezugnahme auf Platons Phaedon sagt Kreyenbühl (I, 160 f.): „Das Verhalten der Seele zum Göttlichen, dieses, die parousia, ist das Verhalten des Göttlichen zur Seele, das in ihr anwesend ist und ihr dadurch die wahre Wesenheit verleiht und sie vor Wesenlosigkeit schützt" ... „Genauso erfaßt aber auch der vierte Evangelist die Unsterblichkeit der Seele nicht als zukünftiges Ereignis, das erst nach dem Tode oder Begräbnis eintreten *wird,* sondern als (zoe aionios) ewiges Leben, das in jedem Christen in dem Augenblicke eingetreten *ist,* da er den Glauben an den Gott der Lebendigen, nicht der Toten hat." Demgemäß ist Unsterblichkeit nicht Zukunft, sondern Gegenwart in der „Gnosis", dem inneren Wissen.

Das Seewandeln ist für Kreyenbühl Nebensache. Das Entscheidende ist für ihn nur das Ego eimi, die Botschaft des Künders: *Ich bin* das Brot des Lebens (II, 27).

7. Kapitel

Der gesamte Inhalt dieses Kapitels ist gegen die Juden gerichtet, die „Welt", die ihn haßt, weil er ihren Gott lästert. Ihre Werke und seine Werke sind entgegengesetzt; jene sind böse (7), die seinigen sind gut, weil sie den Willen des Lebens (der Natur) erfüllen. Wenn (13) von der „Furcht vor den Juden" die Rede ist, so sind damit die „Rechtgläubigen" gemeint. Der Grundton der Ausführungen ist ters, von dem auch die Lehre des Einsseins kommt und handelt
ters, von dem auch die Lehre des Einsseins kommt und handelt
(16 f., 28 ff.). Denn das „Von-Gott-Sein" der Lehre und ihres Künders ist nichts anderes als das Einssein. Darum kennen diesen Vater die Juden nicht, weil er eine ganz andere Vorstellung ist als der gegenständliche Eingott, der hernach zum Gott des Dogmas der Kirchen wird. Die „Welt" in 4 und 7 ist wieder die Welt der Nichtwissenden und nicht ein Dualismus von Diesseits und Jenseits.

Die Berufung auf Mose (19 ff.) dient nur dazu, die neue Freiheit zu künden, die Jesu in Kapitel 5 durch die Heilung am Sabbath gekündet und betätigt hatte. Diese frei wirkende Lebenskraft ist die einzige Wahrheit, die zum wahren Leben führt; denn durch sie ist der Mensch wesenhaft göttlich. Die Juden richten (urteilen) nach dem oberflächlichen Buchstaben, nicht nach der wesenhaften Gerechtigkeit (24).

Die Frage nach der Herkunft des Künders wird vom 4. Evangelisten nicht mit einer wunderbaren Geburt begründet, von der Markus, Paulus und Johannes nichts wissen; sondern von Anfang an (Kapitel 1) und dann immer wiederholt gilt der johanneische Jesus als Mensch gewordener Logos, d. h. Gottmensch, als „Gesandter" des Lebens als des allein wahren Seins (28). Das wiederholte Fragen nach dem Christus als *dem* Propheten (26 ff. und 40) dient dem Verfasser dazu, seinen Gottgesandten ins rechte Licht zu rücken.

Die Unterscheidung zwischen dem Vater, der sendet, und dem Sohn, der gesandt ist, kann nur dahin verstanden werden, daß das große, hohe Leben der Allheit den Einzelnen als seinen „Sohn“ in die individuale Wirklichkeit sendet, ändert aber nichts daran, daß dieser Einzelne nun seinem Wesen, seiner Herkunft (Existenz) und seinem Auftrag nach (den Willen des Lebens zu erfüllen) mit dem Vater, dem Allsein *eins* ist. Einssein und Unterschiedensein widersprechen sich nicht.

Es ist von hohem Interesse, wie sorgfältig und gründlich Meister Eckhart diese Frage in der Expositio behandelt. „Bei der Hervorbringung in der Gottheit ist der Hervorgehende (Sohn) nicht etwas ander*es*, sondern nur ein ander*er*“ (114). „Sohn ist und heißt der, welcher ein ander*er*, aber nicht ein ander*es* ist“ (132). „Jede Wirklichkeit unterscheidet“ (87), d. h. im Wesen ist alles eins, in der Form ist alles unterschieden. Meister Eckhart bezieht das hier auch auf das Verhältnis von Materie und Wesen wie in der oben schon angeführten Stelle (122). Er dehnt dieses Einssein auch auf alles Seiende bzw. Entstehende aus: „Ganz allgemein und naturgemäß wird das Wort in allen Werken der Natur und Kunst Fleisch und wohnt in dem, was da wird“ (108). Auch den Begriff der Vollkommenheit schreibt er dem Einsgewordenen zu: „Söhne ist das Vollkommene“ (131). Das gilt ganz allgemein: „Er erleuchtet also alle und alles, oder keinen und nichts; denn das Licht des Seins ist unmittelbar bei allen, bevor sie unterschieden werden ... Alle Unterscheidung beruht nämlich auf der Form“ (125). „Die Seele ist die Wesensweise des Leibes“ (80). Über allem aber steht der lapidare Satz: „Gott aber ist *das* Leben“ (51).

Von all dem aber wissen nur die Eingeweihten, die Erkennenden, in denen das Licht aufgeleuchtet ist. Die Juden, die Nichtwissenden, kennen diesen Sendevater nicht. Darum suchen sie seine Künder zu greifen und zu töten. Das zieht wie eine dunkle Wolke durch den ganzen johanneischen Bericht hindurch. Der ihn gesandt hat, ist derselbe, zu dem er wieder hingeht (38), das ewige Leben als das ewig Schöpferische.

Die bedeutsame Rede von den Strömen lebendigen Wassers (38) ist nach Wetter und Norden eine bei „jenen Heilanden fest geprägte Wendung“. Sie bringt im Rahmen unserer Deutung ein Doppeltes zum Ausdruck, zuerst, daß der vom „Geist“ (pneuma), vom wesent-

lichen Leben Ergriffene, d. h. der mit der Gotteskraft Erfüllte, solche Kräfte auch selbst wieder ausströmt, sodann, daß es hier eben nicht bloß um den einen historischen Gottessohn geht, sondern um alle, die an diese ihre Sohnschaft glauben, d. h. sie wissen. Dieses Grundthema des Johannes-Evangeliums leuchtet hier besonders hell auf. Ich muß wiederholen: kein deutscher Philosoph hat mit gleicher Klarheit und Konsequenz die Gültigkeit dieser Botschaft des Einsseins, der Sohnschaft für alle und jeden immer erneut betont wie Meister Eckhart in seiner Expositio und sonst.

W. Bauer ist der Meinung, daß das Lutherische „aus *des* Leibe" nicht auf die Gläubigen gehe. Er übersetzt wie Weizsäcker: „aus seinem, des Erlösers, Leibe". Das mag zutreffen, ändert aber an dem von mir eben Ausgeführten kaum etwas. W. Bauer führt ein Wort ähnlichen Inhalts an: „Aus des Osiris Leibe fließen Ströme lebendigen Wassers", und mandäische Texte, wo Manda als „der Sprudel des Lebens" angerufen wird: „Dies ist der Quell des Lebens, der aus dem Ort des Lebens emporsprudelte, damit wir aus diesem Quell des Lebens trinken ... Kommet all ihr Dürstenden und nehmt den Trunk: Selig, die ihr aus ihm getrunken habt" (114).

Es ist klar, daß hier, wie im Osiris-Wort mit „Leben" und mit dem Bildwort „Wasser" das himmlische Licht mythisch gemeint ist, das dann symbolisch (wie Johannes 1, 9) die innere Erleuchtung des Menschen bedeutet. Auch die Vorstellung des Leibes (aus dem das Wasser, bzw. das Licht des Lebens strömt) kann nur vom himmlischen Lichtkörper her (Mond) Sinn gewinnen (dagegen Bultmann 229). So gehen also die Ströme der Erleuchtung auf den Gläubigen über, strömen in ihn ein, so daß er ein Wissender (Gnostiker) wird. Darauf weist deutlich Vers 39 hin, dessen zweite Hälfte eine historisch-dogmatische Meinung des Verfassers ausdrückt. Der Schluß des Kapitels hebt wieder die Verstocktheit der Rechtgläubigen hervor, so daß auch ihr Amtsgenosse Nikodemus keinen Einfluß auf sie gewinnen kann.

Zu Kapitel 7 ist für die Darstellung der Sachlage der Begriff Galiläa als Kennwort für Gnosis (Mystik), der Begriff „Fest der Juden" das Kennwort für die Kirche und die noch jüdische Gnosis, oder die Gegnerschaft des Menandros gegen Ignatius zu verstehen. Im ersten Teil des Kapitels ist der Künder noch zurückhaltend. Erst von Vers 14 ab tritt er offen seinen Gegnern gegenüber. Diese bestreiten ihm seine Ermächtigung, er sei

nicht „akademisch“ (15). Er beruft sich dagegen auf seine Sendung und innere Verbundenheit mit dem „Vater“ und stellt die Ehre aus Gott der eigenen Ehre gegenüber (16–18). Ebenso stellt er die Freiheit des Mystikers dem mosaischen Gesetz, die Gegenwart des mystischen Wissens um das ewige Leben der Hoffnung auf eine zweite Wiederkunft des Christus gegenüber (34). 8, 22 betrifft dasselbe wie 7, 35, nur daß dort der Vorwurf einer selbstmörderischen Absicht erhoben wird, was der Verfasser mit der deutlichen Scheidung zurückweist: „Ihr seid von unten und könnt mich nicht verstehen, da ich von oben, das heißt von der inneren Erleuchtung her bin. Kreyenbühl beruft sich (I, 161) auch auf Hegel, der vom Denken Gottes im Menschen gesprochen hat, wogegen dann die „von unten“ Denkenden höhnisch sagen könnten: „*Es* denkt halt in uns anders als in dir.“ Für das ganze Kapitel gilt in erhöhtem Maße, was Kreyenbühl als das Höchste erklärt, das Wissen um die Ewigkeit des Lebens schon im Zeitlichen (I,468 und 608).

8. Kapitel

Hier steigert sich der Kampf mit der Orthodoxie zu höchster Schärfe. Voraus geht aber eine der edelsten und schönsten Szenen, die sich gegen das eigentlich Pharisäische der Pharisäer und aller Moralphilister von einst und heute richtet, die Geschichte von der Ehebrecherin. Die Pharisäer wollen sie steinigen. Jesus erwidert ihnen nach einer Pause des Schweigens: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Darauf gehen alle weg und lassen den Jesus mit dem Weibe allein. Mit einer ersichtlich inneren Freude fragt er das Weib: „Wo sind sie, deine Verkläger? ... Ich verdamme dich nicht. Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr.“ Man erinnert sich auch des Wortes: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet!“ und der nach Ed. Wechssler im ursprünglich jüdischen Vaterunser nicht vorhandenen und erst von Jesus statt einer jüdischen Fassung: „der du zerschmetterst die Frevler“ eingefügten Bitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern“, die bei Matthäus noch verstärkt wird durch die Verse 6, 14 und 15 (vgl. Wechssler 185 f.).
Es scheint also einheitlich nach allen vier Evangelien zum inneren Wesen der Kündung Jesu zu gehören, nicht zu beschuldigen, nicht zu urteilen (richten), sondern zu vergeben, was geschehen ist, für die

Zukunft aber zur Besserung zu helfen (8, 11 wie 5, 14). Fast möchte ich sagen, Jesus lehnt wie Nietzsche alle „Moral“ (Gebote- oder Gesetzesmoral) als Unfreiheit ab. Er will Wesenstreue, Selbstverantwortung, Güte und innere Anständigkeit, aber kein übles Gerede, keine Belastung und Beschuldigung des andern. Dazu paßt auch das bekannte Gleichnis vom guten und faulen Baum (das auch Luther im Sendschreiben betont), das keineswegs eine theologische „Prädestination“ durch einen calvinisch-pharisäischen strengen Gesetzes- und Willkürgott, sondern nur eine natürliche Wesensanlage hinsichtlich der ethischen Wertigkeit, Urteilsfähigkeit und Willensspannung bedeutet. Die Naturwissenschaft stellt fest: Die Gene sind das Wesen, das Schicksal des Menschen in der ihrer Entwicklung harrenden Uranlage. Der Mensch ist vom Augenblick der Zeugung ab – und in seinem Erbteil schon in der vorangegangenen Geschlechterreihe – sein eigenes Schicksal, an dem Umwelteinflüsse nur wenig zu ändern vermögen.

Auch Indien baut auf der Wesensanlage auf. Der Begriff des Dharma bedeutet Wesen, Bestimmung, Anlage. Rabindranath Tagore nennt es „die innerste Natur, das Wesentliche, die immanente Wahrheit aller Dinge, den Endzweck unseres Seins, der in uns wirkt“ (Sathana S. 103). Dazu gehört der Begriff des Karma, das ist die Art unseres Wirkens, das durch unser Wesen gewirkte Werk. Dharma und Karma sind das Schicksal des Menschen, als solches unausweichlich, aber dynamisch offen für den schöpferischen Willen, d. h. lenkbar durch die Vernunft, den inneren Logos, der nie starr, sondern immer lebendig ist.

Die Bhagavad-Gita sagt nach der Hauerschen Übersetzung im III. Gesang, Zeile 33 (Glaubensgeschichte S. 164): „Auch der Wissende handelt nach der ihm innewohnenden Urnatur. Der Urnatur folgen die Wesen, was soll hier das Sich-Sperren nützen?“ Und sie fährt dann in 35 fort: „Besser die eigene Pflicht, auch wenn sie ein widriges Schicksal in sich birgt, als eine fremde Pflicht, die gut zu erfüllen ist. Besser der Tod in der eigenen Pflicht. Eine fremde Pflicht ist geladen mit unsicherem Bangen.“ Das ist wahre Freiheit und sittliche Selbstbestimmung und Ablehnung aller Fremdmoral.

Die ganze Erzählung von der Ehebrecherin stand offenbar ursprünglich nicht im Johannes-Evangelium. Sie fehlt auch in den synoptischen Evangelien. Dagegen erscheint sie in anderen Quellen, z. B.

im Petrus-Evangelium und im Hebräer-Evangelium, auch in der syrischen Didaskalia. Dorther könnte das Stück später auch in das 4. Evangelium eingefügt worden sein. Ob sie einem geschichtlichen Jesus zugeschrieben werden will, ist nicht so wesentlich, als daß sie einen höchst bedeutsamen Gedanken schildert, der sich gegen die aller Menschlichkeit bare Härte der Juden wendet (Steinigung des Weibes!).

In Vers 15 ff. kehrt diese edle Haltung wieder: „Ich verurteile niemand; sofern ich urteile, tue ich es wesens- und lebensgerecht, und zwar nicht aus mir allein, sondern aus meinem Einssein mit dem Vater" (Vers 16: „ich bin nicht allein"); denn der Vater sendet jeden Menschen mit einem ihm gerade bestimmten Wesen ins Dasein. Alle Gerechtigkeit muß nach der Natur, nach dem wesentlichen Leben sich richten, nicht nach steifen, fremden Moralgeboten. Dieses wesentliche Leben eben ist der Sendevater. Die Botschaft vom Einssein ist zugleich die hohe Botschaft von der Beglückung (Rettung, Erlösung, Heilung) durch ein wesenstreues, freies, unmittelbares Leben. Vers 15–18 klingt wieder wie ein Zweisein von Vater und Sohn (zwei Zeugen); es gilt aber hier wiederum, daß der Vater zwar das Allwesen, zugleich aber auch das sondergeprägte Wesen des Sohnes ist. Diesen Vater aller Wesen und alles Wesens kennen die Anbeter des menschen- und erdenfernen Herrengottes nicht. Wer Ihn aber als seinen Wesensursprung und seine eigene Wesenheit kennt, der ist von jenem Licht erleuchtet, das als Logos die Welt aus sich geboren hat, zur Welt geworden ist. Darum kann der Künder dieser Botschaft sagen: Ich *bin* das Licht der Welt, weil ich das Lichtwerden, die Erleuchtung, die Gottwerdung künde. Wer diesem Künder in gleicher Erleuchtung folgt, der „wird auch das Licht des Lebens haben" (12) und sagen können: Ich *bin* Licht.

Der „zweite" Zeuge ist sonach das Leben in seiner Allgemeingültigkeit. Denn alles Lebendige ist wesensgeprägt und „zeugt" so von Wesensgerechtigkeit. Das Allgemeine und das Besondere sind aber im Grunde nicht zwei, sondern im Wesen eines. Bultmann bezeichnet beide Verse als Zusatz des Evangelisten und erklärt sie als „ein Wort des Hohns" gegen die Juden. Er kommt aber damit zum gleichen Ergebnis: „Eurem Gesetz ist ... radikal genügt; denn hier bilden zwei Zeugen wirklich eine Einheit, weil die beiden Zeugen Einer sind" (212).

Der grundwesentlichen Einheit des Allgemeinen und des Besonderen gibt auch Vers 19 Ausdruck, in dem gesagt wird, daß, wer das Besondere, den Sohn und sein Wort, kennt, damit zugleich auch den Vater kennt, dessen „Wort“ (Logos) im Sohne erscheint. Das Wort „kennen“ (griechisch eido) hat im Griechischen zweierlei Bedeutung: sehen und wissen, ist also vom gleichen Sinn wie 12, 45, wo griechisch theorein schauen, sehen steht. So bleibt also durchaus bestehen, daß nicht ein Zweisein, sondern das Einssein der Kern und das eigentliche Praktische, Wirkliche ist, das, was man leben und er-leben kann, was man sehen und im Sehen wissen kann. Auch das doppelt erscheinende: „Ich bin nicht allein“ (16 und 29) kann nicht dual verstanden werden, sondern nur dahin, daß der Vater durch den Sohn wirkt, und daß der Sohn nur wirkt und tut, was das in ihm Wirklichkeit gewordene Wesen des Vaters ihn wirken heißt, was also des Vaters „Wille“ ist und dessen Werk erfüllt oder vollendet (4, 34 und 10, 38). Der „Vater in ihm“ ist „das Gesetz in ihm“ (Fahrenkrog), sofern „Gesetz“ als Wesensgesetz verstanden wird.
In Vers 21 wiederholt er die Worte von 7, 34 und erhellt sie durch den Hinweist auf seine Herkunft: er ist „von oben“, aus dem Reich des Lichtes, wohin er auch zurückkehrt in seinem Tode, so lichtvoll und strahlend wie das Bild der Auferstehung von Matthias Grünewald gemalt ist. Sie aber sind „von unten“ aus dem Reich der Finsternis, der Unterwelt (dem von Bultmann als nicht mehr zeitgemäß und wissenschaftlich erklärten antiken dreistufigen Weltbild), wo das Dunkle, das „Böse“, die Licht- und Wertfeindschaft herrscht. Man sieht, dieses „veraltete“ Weltbild hat seine mythisch-symbolische Bedeutung noch heute. Es verliert sie nur, wenn man „entmythologisiert“. Man beginnt zu verstehen, daß das mythische Bild von der Auferstehung und der Himmelfahrt nicht eine unglaubwürdige Phantasterei ist, sondern tiefsinnige konkrete Wahrheit birgt.
Glänzend ist seine Antwort auf die Frage: „Wer bist du denn?“ „Erstlich der, der mit euch redet“ (Vers 25). Ein stolzes Selbstbewußtsein spricht aus diesem Wort, ein Bewußtsein des göttlichen Selbst, des vom Leben der Natur ins Dasein Gerufenen, der nun kühn den Menschen die Wahrheit zu sagen hat (26). Wieder nennt er hier die Dunkelmänner „die Welt“.
Die Antwort 25 b übersetzt C. Weizsäcker: „Fürs erste, was ich zu

euch sage.“ Bultmann hält „ten archen“ für gleichbedeutend mit en arche, zeitlich oder logisch verstanden als zuerst oder überhaupt, und möchte übersetzen: „Wozu rede ich überhaupt mit euch?“, oder: „Es hat keinen Sinn, mit euch darüber zu reden“, und bringt diesen Satz dann in Zusammenhang mit Vers 26. Das Wesentliche ist jedenfalls wieder 28 b und 29 (vgl. unten S. 204).
Die Erhöhung, von der er in 28 redet und die wir schon aus 3, 14 kennen, kann für den Evangelisten ein Symbol der Kreuzerhöhung sein, kann aber ebenso gut oder eher auf das „von oben“ gehen, wie 21 die Höhe der himmlisch geistigen Lichtwelt im Gegensatz zu der verständnislos oberflächlichen Dunkelwelt der Lichtgegner meint. Das, was in 24 und 34 als „Sünde“ bezeichnet ist, ist gar nicht in erster Linie das, was der Pharisäer als Unmoral verachtet und zur grausamen Steinigung verurteilt, sondern das Pharisäertum als solches, der Dünkel der unfrei Gebundenen. Vers 36: „So euch nun der Sohn frei macht ...“, wolle man darum ja nicht dogmatisch-historisch verstehen, wenn auch der Evangelist es vielleicht so verstanden hat (wie in 30 und vielfach), sondern man lese dem Wesen gemäß: „So euch nun das Wissen um *eure Sohnschaft,* das ist: eure Gottwesenheit, frei macht.“
Hier muß die Frage nach dem Wesen der *Freiheit* aufgeworfen werden und eine klare und eindeutige Antwort finden. Was der johanneische Jesus vielmals betont, wird hier zum entscheidenden Prinzip, in das Wahrheit und Freiheit zugleich münden: frei ist *nur* das schöpferische Leben der Welt, der Natur, insofern es ohne Unterbrechung Neues, Einzigartiges und Einmaliges schafft: neue Menschen, neue Verbindungen hochkomplizierter Art, neue Situationen, neue Arten und Varietäten, neue Sterne und in den Sternen neue Materie, neue Gedanken und neue Werte. Nur weil das All-Leben in seiner Schöpferkraft frei gestaltet, darum kann auch der Mensch frei sein. Dazu ist aber sehr wohl zu beachten, daß nicht der Mensch aus sich selbst frei ist – es gibt keine Willensfreiheit des Individuums an und aus sich, sowenig wie ein Maikäfer „Willensfreiheit“ besitzt –, sondern daß in allem Seienden und so auch im Menschen *nur* das schöpferische Leben frei waltet, und beim Menschen unter dem Lichte seines Ichbewußtseins diese Freiheit als *Verantwortung* sich auswirkt. Freiheit des schöpferischen Lebens der Natur, begleitet von individuellem Bewußtsein, das erst ist die sittliche Willensfrei-

heit des Menschen. Auch hier gilt: Alles, was der „Sohn" ist, will und tut, hat er ausschließlich vom „Vater", dem Leben der Allnatur.
So und nicht anders ist darum das fundamentale Wort des Jesus zu verstehen, daß er nichts tun und reden kann, als was ihn der Vater lehrt, daß keiner zu ihm kommen kann, wenn es ihm nicht der Vater gegeben hat, wenn ihn nicht der Vater „zieht" (6, 44 und 65; 8, 28). Das ist der wahre Existentialismus, daß kein einzelner ein anderes Sein haben kann als das All-Sein, und daß dieses Sein ein Sein der Freiheit ist, weil es ewig schöpferisch ist. Das hat vielleicht zum erstenmal Martin Heidegger erkannt, der auch den Begriff der Wahrheit in dieser Seinsdeutung als Freiheit wurzeln läßt und darum Sein und Zeit (Erscheinung und schöpferisches Werden) in eins setzt, wie wir es oben schon berührt haben.
Nun ist aber das Freimachen durch den Sohn hier auf die Sünde bezogen. Deuten wir richtig, so muß statt Sohn als historische Person gedacht werden: die Sohnschaft, eure Sohnschaft, wie oben schon geklärt. Das griechische hamartía bedeutet ein Verfehlen, Versehen, Vergehen, Irren, abgeleitet von meiromai zuteilen, bestimmen (wovon heimarmene: das durch Schicksal Bestimmte). Der doûlos (Knecht) ist der Unterworfene, Unfreie im Gegensatz zum eleutheros, dem Freien, dem Losgelösten, nicht Gebundenen. Der Sinn des Satzes kann also so gelesen werden: „Wer seiner Sohnschaft als tiefster Wahrheit bewußt ist, der ist seinen Fehlern und Schwächen nicht unfrei unterworfen, er weiß in sich die schöpferische Kraft als Freiheit, aus der heraus er das Verfehlen durch neue Tat überwinden kann und weder der Fehlerneigung schlechthin unterworfen ist, noch an einem bedrückenden Schuldbewußtsein hängen bleiben muß (wie es die passive christliche Erlösungsbedürftigkeit in sich schließt). Das Freiwerden durch die Sohnschaft ist sonach nicht ein passives, historisch gebundenes Geschehen, sondern eine aktive Leistung aus dem Wissen um die schöpferische Kraft des Göttlichen im Menschen. Das zu glauben ist auch der wahre Sinn der Lutherschen Rechtfertigungslehre, wie sie insbesondere im Sendschreiben von der Freiheit gedeutet ist: Gerechtfertigt durch den Glauben an das Göttliche in uns bzw. an die eigene Gottwesenheit als die Kraft zu neuer Tat.
Mit unerhörter Kühnheit schleudert der um seine Wahrheit und Freiheit kämpfende Jesus den Leuten das Wort ins Gesicht: „Ihr

seid vom Teufel als eurem Vater, der ein Mörder und Lügner vom Ursprung her ist“ (Vers 44). Nicht daß der johanneische Jesus an einen Teufel wie an einen Gott glauben würde. Beides ist ihm nur ein Mythos für das wahre Leben und für den Irrtum und die Verführung der Menschen in den geistigen Tod. Diesen seinen Vater kennen die Juden als die Gläubigen eines Überweltgottes nicht (Vers 19 und 38–44 samt 54 ff.). Heute ist es die kirchlich-dogmatische Deutung, die den Unterschied zwischen dem aus der jüdischen Tradition stammenden Vater Jahve-Jehova 8, 41 gegen 8, 54 ff. und dem Vater des johanneischen Jesus 8, 42 – gemäß der anderen mythisch-mystischen Sprache (8, 43) nicht kennt, für den er allein „Wahrheit“ geltend macht: 8, 45 und 8, 32, wo Wahrheit im Bunde mit Freiheit erscheint, weil der im eigenen Innern des Sohnes, des Menschen, sprechende „Vater“ auch die innere Freiheit der Entscheidung und der Schau ist: 8, 34–36 und 8, 38. Der Sohn in 8, 36 bedeutet: die Sohnschaft. Ungefähr dasselbe sagt Hegel im 2. Band der Religionsphilosophie S. 207 ff. unter Abschnitt 3 und nennt das S. 248 und sonst die „absolute Wahrheit“.
Der dia-bolos ist der Durcheinanderwerfer der Wahrheit, der Verleumder, im Gegensatz zum sym-bolon, das Zusammentreffen, nämlich von Sinn und Zeichen, das Sinn-bild. Alle Wahrheit ist symbolisch, alles Irren und Verwirren ist dia-bolisch.
Die Einführung der Gestalt des Teufels ist ohne Zweifel iranischen bzw. mandäischen Ursprungs. Der Angro mainyu ist der Geist der Lüge im Gegensatz zum Spenta mainyu, dem heiligen Geist oder Ahura Mazda. Für die Mandäer ist der Ur der große Gegner des Manda. Er ist „ganz von Zauberei, Täuschung und Verführung voll“. Er ist der König der Finsternis, wie Manda der „hohe Lichtkönig“ (das Licht der Erkenntnis von der Gottwesenheit des Menschen) ist. Dieser scheinbare Dualismus ist in Wirklichkeit ein kosmischer Polarismus, die zeitgebärende Urspannung des Weltgeschehens. Manche gnostische Richtungen, am schärfsten wohl Marcion, haben den obersten guten Gott unterschieden vom Weltschöpfer, dem Demiurgos, der mit dem Judengott gleichgesetzt wird. All das klingt in diesem Vorwurf gegen die Juden mit.
Die Frage Vers 46 wird dogmatisch als die Sündlosigkeit des Einen gedeutet. Gemeint ist aber hier nichts anderes als in all den Worten, wo er sich darauf beruft, nur den Willen des Lebens zu tun, nur

vom Leben gesandt zu sein, nur Worte des Lebens zu reden und zu erklären, wer ihn sehe, der sehe das Leben selbst, das Leben als den wahrhaftigen Vater von allem, was ist. Diese Menschen aber, die das nicht begreifen können, sind „nicht von Gott", trotzdem auch sie vom Licht der Welt geboren sind. Aber ihr Erkennen ist noch verschlossen gegen das Licht der Wahrheit (47).
Die Menschen aber, die ihre Gottwesenheit erkannt haben, sind so wenig „vollkommen" im Sinne von fertig, nicht mehr strebend und werdend, nicht mehr irrend oder versagend, wie das Gottleben selbst; aber sie sind „vollkommen", wie der Vater vollkommen ist, nämlich indem sie ihr Wesen als ein werdendes ebenso achten wie das Wesen jedes anderen. Denn der Vater läßt seine Sonne scheinen über die Bösen und über die Guten und läßt jeden wachsen, wie sein Wesen und seiner Wertigkeit es ihm gebietet. Das ist keine „Prädestination", sondern Achtung vor der unendlichen Vielfalt der Wesensformen des Göttlichen, das mit all seinen Un-Vollkommenheiten doch insofern sündlos ist, als es sein *Wesen* lebt, zu dem auch sein Streben gehört, sein Gewissen, und sein „Richten" über sich selbst.
Meister Eckhart sagt ganz richtig: „Gerechtigkeit ist eine gewisse Geradheit, kraft deren man einem jeden zuteilt, was sein ist" (suum cuique), und: „Sieh zu, ob das Ziel deines Strebens Gott ist, wenn er es ist, dann ist dein Tun göttlich; denn Ursprung und Ziel sind dasselbe: Gott" (Expositio 39 und 42). Darum kann er auch sagen: „Dadurch, daß das Wort in uns Wohnung genommen (in uns gezeltet) hat, gibt es uns Namen und Vollkommenheit, daß wir Gottes Söhne genannt werden und sind (1. Johannes 3, 1)" (103).
So ist der mandäische Text wohl auch zu verstehen (bei Bauer 130): „Der wahrhaftige Gesandte bin ich, an dem keine Lüge ist, der Wahrhaftige, nicht ist an ihm Fehl und Mangel." Oder aus dem Johannesbuch der Mandäer: „Darauf führte ich der Reihe nach die Werke aus, die mein Vater mir aufgegeben ... Ohne Fehler stieg ich empor."
Der ganze Mythos von der Sündlosigkeit und der Sohnschaft ist ja das Bild der ursprünglichen Lichtnatur des Menschen. Daraus ist dann der gnostische Doketismus (sündlose Geburt, Durchgang durch den Mutterleib ohne Unreinheit, irdischer Scheinleib) entstanden, ebenso das „ohne Mangel und Fehl" der Mandäer und die Licht-

natur des Adam. Diese „Sündlosigkeit“ (bei Meister Eckhart „Gerechtigkeit“) überträgt sich nach 1. Johannes 3, 9 und 5, 18 automatisch auch auf alle aus Gott Geborenen. Die Stelle 1. Johannes 3, 10 unterscheidet darnach die tekna theou (Gottgezeugten) von den tekna diabolou (den Teufelsgezeugten). Auch Luther deutet noch die Sündlosigkeit des mit Christus eins gewordenen Menschen an (Sendschreiben, 12. und 18. Artikel). Sie ist außerdem der Sinn des Satzes von der „Rechtfertigung durch den Glauben“. Man denke aber auch hier wieder nicht an Absolutheiten. Keiner ist ganz „böse“ und keiner absolut gut. Nur die Wahrheit des Einsseins ist absolut.
Der Begriff der *Ehre* (49–54) erfährt hier seine wahre Deutung: es gibt nur *einen* Grund der Ehre, das ist das vom göttlichen Leben jedem zugeteilte Wesen. Ist es positiv zum Leben gerichtet, dann ist es gut; ist es aber negativ gegen das Leben gewendet, dann ist es böse und vom Teufel und wird aus dem Leben ausgelöscht. Denn das Leben schreitet nach oben, den Werthöhen zu, und überwältigt, besiegt, überwindet alles, was seinem Höhenweg in die Schranken tritt. Wohl hat das Leben (Gott) diese Gegenspannungen sich selbst geschaffen, es will und muß an ihnen wachsen; aber sein Weg geht nicht ins Negative, sondern ins Positive, Werthohe.
Zu Vers 51: „Den Tod nicht sehen ewiglich“ kann nur verstanden werden aus Vers 58, dessen Ich nicht das zeitlich individuelle und vergängliche ist, von dem auch 9, 4 und 5 die Rede ist, sondern das in jedem Seienden anwesende ewige All-Ich, von dem auch Meister Eckhart redet. Es ist dasselbe wie 11, 25 und 26. Auch der Satz Heideggers: „Das Sein west an in allem Seienden“ gehört hierher.
Die von den Theologen als „Präexistenz“ gedeutete Stelle (58) hat nichts mit einem individuellen Ich zu tun. Sonst wären die Worte von der Ehre nicht möglich und alle entsprechenden Stellen (7, 16) verlören ihren Sinn. Das Ich, das „vor Abraham“ war, ist das göttliche Wesen des ewigen Lebens, das Ich des „Vaters“, das All-Ich, das eins ist mit dem wissenden Einzel-Ich. Es ist der Logos von Kapitel 1. Darum wagt Meister Eckhart zu sagen: „In meiner ewigen Geburt wurden alle Dinge geboren, hier war ich die Ursache meiner selbst und aller Dinge ... wenn ich nicht wäre, so wäre auch Gott nicht.“ Das ist der „göttliche Atheismus“ wahrer Mystik, ist letztgründiger Unitarismus (Unismus, Identismus). Es ist keine

bloße Gefühlsmystik, sondern das primäre Einssein mit dem Vater, den die „gottgläubigen“ Juden nicht kennen; denn er ist kein Gott-Götze, sondern das wahrhaftige Leben. Auch Bultmann führt hier (zu 58) die richtige Deutung sehr klar durch (148 f.).

Nun erst wird in vollem Sinne deutlich, was Vers 43 meint: Man muß die „Sprache“ des Johannes-Evangeliums jenseits von Dogma und Gegenstandsgott verstehen, man muß erst „lesen lernen“, was der *Sinn* (Logos) ist, der von den Urgründen des Lebens her sein Wesen ist: „en archè ên ho logos“: Im Ursein war und ist und wird ewig der Sinn (Goethe, Faust).

Nur von dieser Sicht her kann auch Meister Eckharts Sprache richtig verstanden werden, die nicht als „scholastisch“ abgetan werden kann und darf, sondern die Sprache des reinen Einsseins ist. Gott ist *das* Sein von allem Seienden, aber für sich kein Seiendes, sondern das reine Nichts, weil es *nur alles* ist. Das besteht zurecht in nur scheinbarem Gegensatz zu der Rede vom Gottesreich, wo „Gott alle Dinge schafft“ (nämlich als das schöpferische Leben, als *das* God, als das dynamische Sein) und die „Gottheit“ nichts wirkt, weil sie nur das Gottsein als Urwesen und Ureigenschaft des Lebens, das Schöpferische *an sich* bedeutet. Auch Meister Eckhart muß man „lesen lernen“.

Das dogmatische Christentum als Erbe des Judentums hat wie gesagt den Gottesbegriff völlig seines wirklichen Lebens beraubt, indem es den Gott zum lebensfernen Gegenstand gemacht hat und alles Denken, das diesen Gegenstandsgott nicht wenigstens noch als vergottete Ursache (Urgrund u. ä.) anerkennt, als pantheistisch oder atheistisch verurteilt. Von diesem Gott müssen wir uns mit allem Fleiß weggewöhnen und statt *der* Gott lieber denken: *das* Leben, *das* God, die schöpferische Mächtigkeit, das dynamische Sein, das Wirken und Werden (5, 17). Alle diese Begriffe meinen keine Gegenstände, sondern sind reine Wesensbezeichnungen. Nur dann können wir recht erfassen, was es auch für das Wesen des Menschen bedeutet, wenn einer das stolze, hochgemute Wort spricht: „Wer mich siehet, der siehet Gott, den Vater“, und wenn dieses hohe Recht von jedem, der sich seiner Verantwortung bewußt ist, für sich in Anspruch genommen werden kann: Ich, der Sprecher, bin das göttliche Sein in der für mich bestimmten Seinsweise. Wer mich siehet, der siehet das Leben des Göttlichen in meiner Gestalt. Dieses

Leben hat mich als zeugender Vater ins Dasein gesandt. Nun bin ich da und wirke, wie mein Vater, das Leben, auch wirkt. Damit gewinnt das Menschsein ein total anderes Gesicht als unter der Sündigkeitspredigt, weil es nun aufleuchtet im strahlenden Lichte der Gottverantwortlichkeit als der hohen Freiheit: 5, 17 und 8, 32. Trotzdem besteht auch *der* Gott, mythisch-bildlich verstanden, genau so zurecht wie das mythische Bild *„der Vater“*, insofern die Welt ein lebendiges *In*dividuum, eine unteilbare Ganzheit, ist, eine ewig neues Leben zeugende All-Einheit. Im Zeugeprinzip liegt das Männliche, das Vatersymbol, der Mythos des Schöpferischen enthalten. Des weiteren besteht zu Recht die urtümliche Mann-Weiblichkeit des Gottheitlichen: das Mutterprinzip als Polarspannung zum Vaterprinzip. Das Leben ist ewig in Empfängnis seiner selbst. Endlich besteht zu Recht in Tateinheit mit dem Schöpferischen des Vater-Mutter-Prinzips das Gestaltprinzip, das in die Erscheinung-Treten als Sohnschaft in Natur und Mensch. Sohnschaft ist die Wirkform der Vater-Mutterschaft. Der Sohn erst vollendet die Werke des Vaters. Darum sieht man im Sohn, im Menschen, auch den Vater, Gott, darum ist der Sohn eins mit dem Vater, darum sind die Menschen „Götter“ (Johannes 10, 34 und Heraklit). Die mythisch-symbolische Personifizierung erfaßt wirklich im Bilde das Geheimnis des schöpferischen Lebens; der gegenständlich vergötzte Persongott aber verdeckt es, zerreißt die Einheit und entzieht die geheime Mächtigkeit dem „wahrhaften Leben“.
Das Recht zu solchem „Ich bin“ kann nicht damit bestritten werden, daß es sittlich minderwertige, nichtwissende, anmaßende, dämonische, krankhafte Menschen gibt, und daß der heutige Mensch in seinem Denken himmelweit von solchem innerlich berechtigten Ich-bin-Erleben entfernt ist und auf Grund der Erziehung zum Sündigkeitsbewußtsein und zur Unfreiheit auch entfernt sein muß. Wenn aber erst einmal eine menschliche Gemeinschaft nach diesem Prinzip der göttlichen Wesensbewußtheit und unbedingten Verantwortung erzogen und wertschichtig durchorganisiert ist, dann wird eine solche Gemeinschaft von selbst diejenigen an den Pranger stellen, zur Rechenschaft ziehen, die ihrer Gottverantwortlichkeit nicht genügen und ihre Gotteswürde verraten. Daß wir bei unserer religionslosen und unethischen Politik und Wirschaft von einem solchen Aufbau der volkswesentlichen, wertschichtigen, organischen Gemeinschaft

noch sehr, sehr weit entfernt sind, daß bis heute weder das Erziehungsverständnis und die Erziehungsausrichtung, noch der Sinn für eine Wertschichtung aristokratischer Natur geistig und sittlich vorhanden sind, dürfte wohl allgemein zugestanden werden. Die kirchliche Hierarchie kommt dafür keineswegs in Frage, die demokratisch-politische Ideologie müßte sich erst erinnern an das Wort des Schweden Gustav Steffen: „Ein in der Tiefe wurzelnder Aristokratismus ist das Salz des lebenskräftigen Demokratismus" (Das Problem der Demokratie, S. 101). Ein totalitäres Zwangssystem ermangelt seinem Wesen nach eines organischen Erziehungsprinzips, kommt also für die Vorbereitung einer neuen Zukunft am wenigsten in Frage, so sehr auch der Gemeinschaftsgedanke hier ausgeprägt scheint. Kollektivismus ist aber nicht echte Gemeinschaft, die ohne das persönliche Verantwortungsbewußtsein in ursprünglicher Freiheit nicht bestehen kann.

Das Kapitel 8 hält auch Kreyenbühl für den Höhepunkt des Kampfes gegen die Bischofskirche in Antiochia und das Christentum des aufkeimenden Dogmas. Was wir im 4. Evangelium vor uns haben, ist ein persönliches Bekenntnis des Gnostikers Menandros gegen den Ignatius, damaligen Bischof, und Justin, einen der Ketzerbekämpfer jener Zeit zwischen 110 und 130. Was im allegorischen Stil des Evangeliums als Juden und Jesus erscheint, das ist die Bischofskirche gegen Menandros, der als „Lehrer der Wahrheit" ein „Evangelium der Wahrheit" geschrieben hat, das nach entsprechender kirchlicher Überarbeitung mit vielen Ein- und Hinzufügungen als das Evangelium des Apostels Johannes Aufnahme in den neutestamentlichen Kanon finden konnte.
Drei Grundfragen stehen im Vordergrund, die Frage, an wen sich die Kündung der aus dem Judentum hervorgegangenen Botschaft wenden soll, und die Frage eines Bekenntnisses von doppeltem Inhalt, das Verhältnis von Mensch und Gott und das Wissen darum, daß der Mensch in seiner Zeitlichkeit schon ewiges Leben lebt. Der zweite Teil des Bekenntnisses folgt von selbst aus dem ersten Teil, der „Geburt aus Gott" als der alleinigen Wurzel und Quelle aller Dinge: „Der Mensch ist nichts anderes als eine das Wesen Gottes als dieses einen und allumfassenden Grundes und Zieles des Daseins offenbarende Gestalt dieses göttlichen Wesens" (I, 240). „Ein absoluter und universaler Theo-Anthropologismus (Gottwesenheit des Menschen) ist der einzige Inhalt, das Ziel, der Grund aller wahren Philosophie. Diesen Grundsatz zum erstenmal ausgesprochen und wissenschaftlich durchgeführt zu haben, ist das unsterbliche Verdienst des Simon von Gitta ... Den kirchlichen Theologen war das Selbstvergötterung, weil sie den jüdischen Gottesbegriff in der Erkenntnis nicht loswerden konnten und die Einheit des göttlichen und menschlichen Wesens nur als eine

in Christus für geschichtlich einmal vollzogene, exzeptionelle, aber nicht als eine ewige und universelle Tatsache, als toter Gegenstand geschichtlicher Überlieferung, aber nicht als lebendigen Inhalt persönlicher Erfahrung zu begreifen vermochten. Diesem Rest des Judaismus haben die ersten Gnostiker, hat vor allem Simon von Gitta ein Ende gemacht, indem er zuerst den gesunden Kern aller christlich humanen Weltanschauung aufgestellt hat, daß ... damit die ganze Menschheit, das ganze menschliche Wesen auf die höchste Stufe einer Offenbarung des ewigen, unendlichen, universalen Wesens und Wirkens Gottes erhoben worden ist."

Es ist ersichtlich, daß diese Deutung Kreyenbühls bzw. der Gnosis das religiöse Grundthema des Einsseins im Wesen der meinigen, d. h. der von mir längst als gnostisch-mystisch erkannten und gekündeten Anschauung so nahe als möglich kommt. Wohl lehnt Kreyenbühl es ab, von Identität zu reden. Er will nur Wesens-*Gemeinschaft* zugeben. Im gleichen Sinne weist er die Behauptung einer Selbstvergötterung zurück und läßt diesen Vorwurf weder für den Simon von Gitta, noch für den Jesus, den er in 10, 30 sagen läßt: „Ich und der Vater sind eins", gelten. Dem Simon gegenüber macht er geltend, daß dieser sich zwar für die Kraft Gottes, aber nicht für Gott selbst erklärt habe; dem Jesus gegenüber (an dessen Stelle er sich im 4. Evangelium als dem Evangelium der Wahrheit ja selbst bekennt) weist er darauf hin, daß dieser an mehreren Stellen ausgesprochen hat: „Der Vater ist größer denn ich." Ich glaube trotzdem bei dem Begriff der Identität beharren zu dürfen, da ich ja *nur* von Identität des *Wesens* spreche und den Begriff der Gemeinschaft im Sinne der höchst präzisen Deutung von M. Eckhart vermeide, weil in ihm noch das Mißverständnis einer Gemeinschaft von Zweien enthalten ist. In diesem Sinne lehnt M. Eckhart auch den Begriff „Gleichheit" ab und setzt an dessen Stelle den unausweichlichen Begriff der „Einheit". Noch schärfer wäre der Begriff der Selbigkeit, wobei aber immer und immer im Auge behalten werden muß, daß es sich nur um die *Wesens-Einheit* handelt, die jedoch nicht ein bloß formal-statischer Bergiff ist, sondern den hochdynamischen Begriff der „Großen Kraft" in sich schließt, den Simon von Gitta gebrauchte und den der Jesus-Menandros im Wirkbegriff auch für sich in Anspruch nimmt (Johannes 5, 17) und auch in dem wiederholten Wort ausspricht, er tue nur, was sein Vater ihm (innerlich!) sage, er erfülle nur den Willen des Vaters. Darum könne man in seiner Gestalt den Vater geradezu sehen, weil der Mensch nur eine Offenbarung, eine Er-Scheinung des Allwesens ist und nichts anderes sein kann. Alles andere ist Rückfall in den „Judaismus".

Die „Kraft Gottes" ist von dieser Schau aus zugleich das hohe Erlebnis der Kraft des Menschen, wenn er zum höheren Wert strebt und nicht in die Niederungen der Gemeinheit versinkt, die dann ein Verrat am höheren Wert sind und damit ein verantwortungsloser Mißbrauch der Kraft Gottes.

Es gibt für alle Fälle nur diese eine Urdynamik, aus der alles aufsteigt, heißen wir es nun Natur oder Gott, das sind beides nur Worte, „um-

nebelnd Himmelsglut". Mit dieser Urdynamik ist verbunden ihr Ewigkeitscharakter, wenn es auch für immer Geheimnis bleiben muß, warum diese Urdynamik anfanglos und unendlich, eben Dynamik sein muß.

Daß diese Urdynamik sich in alles wandelt, in allem sich selbst auswirkt und gestaltet, das verleiht dem ins helle Bewußtsein getretenen Menschen das hohe Recht, das Bekenntnis des Gnostikers Menander und seines Meisters Simon samt dem Jesus, den er vertritt, zu sagen: „*Ich bin* (ego eimi) das ewige Leben, ich bin die Wahrheit, indem ich sie wirklich lebe, ich bin der Weg zu diesem Leben, zu dieser Wahrheit, indem ich sie künde und auch wissenschaftlich begründe. Ich habe darum auch die Verantwortung für die Wertsteigerung dieses Lebens. Sie ist in meinem Wesen angelegt, wie im Wesen der Natur die aktive Anpassung (Kolbenheyer) an die optimale Lebensform (R. H. Francé) und durch schöpferische Herstellung von Fermenten und Katalysatoren, ja schon durch Isotopen als Urmöglichkeit angelegt ist, ohne daß damit Fehlgestaltungen ausgeschlossen wären. Die Natur bzw. das Göttliche ist weder absolut vollkommen oder unfehlbar, noch ist sie starr statisch-mechanisch gesetzlich. In dieser *Urfreiheit* liegt das Recht verborgen, sie feiernd als das Göttliche zu verehren. Denn die Natur und das Göttliche sind nicht bloß dem Wesen nach, sondern auch der Sache nach absolut identisch. Das Eine (das Göttliche) ist nur ein feiernder Name des anderen.

Die Lage der Fronten ist noch heute dieselbe wie vor 1800 Jahren zur Zeit der Abfassung des „Evangeliums der Wahrheit" und des Kampfes zwischen Gnosis und Kirche, den dieses 8. Kapitel und das ganze Evangelium darstellt. Ich habe sie abendländisch als den Widerstreit von Mystik und Dogma gedeutet und erwarte trotz aller Zweifler und Warnrufe eine volle Kehrtwendung der Kirche zu diesem Einheitsbekenntnis zum Heile der Welt, das ohne eine religiöse Umkehr und Umerziehung der Erkenntnis und der ethischen Haltung niemals zu erreichen ist. Hier liegt und ruft das Weltproblem eines Entweder-Oder. Nur nach seiner Lösung ist die *Friedenshoffnung* zu erfüllen, ist die *Lebensführung* zur naturgemäßen Reinheit umzuwenden und ist das schon fast zu Tode gerittene Ziel echter, schöpferischer *Freiheit* zu erreichen, die vom Boden eines Machtegoismus aus niemals recht zu deuten und echt zu verwirklichen ist.

Noch ist einiges zum Verständnis der Bilder des 8. Kapitels anzumerken. Das oft angefochtene und erst aus anderer Quelle in das 4. Evangelium gelangte Bild von der Ehebrecherin geht nach Kreyenbühl auf das vom Judentum verachtete Heidentum, insbesondere das „römische Weltreich mit seiner ‚Abgötterei' und seinem Kaiserkult" (II, 166 f.) und hinsichtlich des Begriffes der Menschenvergötterung auf die Erklärung des im Nil ertrunkenen Sohnes Antinous von Hadrian als Gott und der Errichtung eines Tempels zu seinen Ehren (was eben zur Zeit des Menandros geschehen war). Ausführliches darüber bei Kreyenbühl II, 477 ff.

Es sind ferner zu klären die Namen der Personen. Daß Menandros und der Jünger Andreas (beides der gleiche griechische Wortstamm: aner (andros) = Mann, dasselbe sind, ist schon erwähnt. Die Namen Simon

Magus und Simon von Gitta sind schon früh zusammengeworfen worden, sind aber wohl zu unterscheiden. Den Simon Magus erklärt Kreyenbühl in gleicher Weise wie den Nathanael gleich Dositheos als Deckname für Paulus. Nach der Darstellung älterer Berichte, auf die sich auch Leisegang (die Gnosis S.62) beruft, sei Dositheos der Nachfolger des Täufers Johannes und seinerseits der Lehrer des Simon von Gitta, dessen Schüler wiederum Menandros war, in dessen Richtung die ganze weitere christliche Gnosis des Basileides (Valentin), Satornilos usw. gehört. Kreyenbühl äußert Zweifel an dieser Kette. Das ist aber schließlich belanglos und mag der historischen Forschung überlassen bleiben. Die Richtung und die Front ist dieselbe: Gnosis gegen kirchliches Dogma, gegen historisch-gegenständliche Deutung.
Paulus ist nach Kreyenbühl unter Nero enthauptet, Petrus gekreuzigt worden (I, 553). Als Gedenkort für beider Tod werden zwei Bäume angegeben. Petrus sei „unter der Terebinthe an dem Ort, der Vatikan heißt", begraben, Paulus drei Meilen von Rom unter einer Fichte. Das gibt Kreyenbühl Anlaß dazu, auf die in vielen Religionen bekannte Heiligkeit von Bäumen hinzuweisen, was wir ja auch aus der germanischen Mythologie und dem Baumfrevel des Bonifatius kennen.
Es ist notwendig, an dieser entscheidenden Stelle nochmals auf Kreyenbühl und seine Deutung von 10, 30 einzugehen. In dem vorausgehenden Vers 29 und dann wieder in 14, 28 wird gesagt, daß der Vater größer sei als alles und als der Sohn. Kreyenbühl folgert daraus, daß (II, 235) „die Einheit (hen esmen, sind eins) nicht die Identität ist, die das menschliche Ich im göttlichen verschwinden oder das göttliche Ich in einer menschlichen Partikulargestalt aufgehen läßt ..." Er vergleicht das mit dem Hegelschen Vorwurf gegen Schelling von der Nacht, in der alle Kühe schwarz sind und kennzeichnet das Einssein als „wunderbare Synthese". Nun wird das Verständnis dieser Grundfrage dadurch erschwert, daß der philosophische Begriff der Identität doppeldeutig ist, worauf Klages hingewiesen hat („Geist als Widersacher", 3. Auflage, S. 391, 1145 und sonst). Was Kreyenbühl mit seiner „Identität" ablehnen will, ist offenbar das, was Klages „Sachidentität" nennt, so daß das menschliche Individuum im göttlichen Individuum aufginge, wie A = A ist. Bei der Wesensidentität geht es jedoch garnicht um Dingbegriffe, sondern um die Auflösung aller Dingbegriffe in Symbolbegriffe. Darum setzt Klages auch Wesensidentität gleich symbolische Identität. Diese erfordert nicht, daß die Einzelerscheinung verschwinde, sondern vielmehr, daß sie ihr symbolisches Wesen überhöhe in das Allwesen, in Gott (386), der dann in Wahrheit alles ist, nämlich als das Wesen von allem, woraus dann folgt, daß sowohl er – Gott – als das Einzelwesen als Individuum für sich das „reine Nichts" ist, wie es Meister Eckhart klar und richtig erkannt hat. Was also dem Verständnis der Grundfrage, welche eben die *Wesens-Identität* ist, entgegensteht, was ganz allgemein dem Umdenken von dem Gegenstandsbegriff – Gott sowohl als Mensch – in den Symbolbegriff (auf beiden Seiten) im Wege steht, das ist das Haftenbleiben am Gegenstandsdenken, wie es

Kreyenbühl besonders in I, 238 ausführt, wie es das Wesen der Simonischen Gnosis, des Einsseins im 4. Evangelium, der Mystik Meister Eckharts und, worauf Kreyenbühl auch hinweist, schon Heraklits ist und in Hegels „absolutem Geist“ als „theanthropisch“ (gottmenschlich) zu deuten ist. Es besteht dann das Paradoxon zu Rrecht: auf der einen Seite: „Der Vater ist größer denn alles“, insofern er das Allwesen ist, die antike („heidnische“) Allgöttlichkeit (vielerlei Gott*heiten,* nicht Götter), auf der andern Seite ist der Mensch, sofern er in Gott (aus Gott) ist, *selbst Gott* (Lateinisches Wörterbuch III, 92; IV, 3 und 28) d. h. selbst gott-*wesentlich.* Denn das Wesen als solches ist unteilbar, ist darum in jedem Einzelseienden *ganz.* Nur so besteht das simonisch-johanneische „Ich bin“ (ego eimi) zu Recht, nicht als Vergötzung des Menschen, aber auch nicht als Vergötzung Gottes. Es geht um eine ganz neue Deutung Gottes, des Göttlichen, und zugleich um eine völlig neue Deutung des Menschseins, oder, wie Meister Eckhart sagt, um eine *Ent*höhung Gottes und um eine *Über*höhung des Menschen (der Seele) (Lateinisches Wörterbuch III, 201, und Deutsches Wörterbuch I, 237).

Über den Begriff der Identität volle Klarheit zu gewinnen, ist wegen der Vorwürfe der Gotteslästerung und des Atheismus auf der einen, der Selbstvergottung auf der andern Seite von Bedeutung. Einige Sätze von Kreyenbühl mögen zu dieser Klarstellung verhelfen (I, 240 f.): „Den kirchlichen Theologen war dies Selbstvergötterung (des Simon von Gitta), weil sie den jüdischen Gottesbegriff in der Erkenntnis nicht los werden konnten und die Einheit des Göttlichen und Menschlichen nur als eine in Christus für einmal geschichtlich vollzogene, exzeptionelle, aber nicht als eine ewige und universale Tatsache, als toten Gegenstand geschichtlicher Überlieferung, aber nicht als lebendigen Inhalt dauernder persönlicher Erfahrung zu begreifen vermochten. Diesem Rest des Judaismus im Begriff Gottes und des Gottmenschen haben die Gnostiker, hat vor allem Simon von Gitta ein Ende gemacht, indem er zuerst den gesunden Kern aller christlichen humanen Weltanschauung aufgestellt hat, daß die Offenbarung Gottes in Christus nicht eine äußerliche, geschichtliche, exzeptionelle und partikulare Tatsache bedeutet, sondern daß damit *die ganze Menschheit,* das ganze menschliche Wesen auf die höchste Stufe einer Offenbarung des ewigen, unendlichen, universalen Wesens und Wirkens Gottes erhoben worden ist. Gott ist in Christus nicht nur für Christus, sondern für die ganze Menschheit seinem tiefsten Wesen nach offenbar geworden.“

Mir scheint, diese Sätze sprechen unzweideutig die Identität des *Wesens,* der Kraft, der Dynamik, des Wirkens von Gott und Mensch, ja Gott und der Welt aus, so daß die von Kreyenbühl S. 381 behauptete Ablehnung einer Wesensidentität offenbar nicht diese, sondern die von Klages als Sachidentität bezeichnete, von mir als gegenständliche Identität (A = A) oder logische Identität abgelehnte Deutung verwirft. Auf Grund dieser scharfen Grenzziehung zweier Identitätsbegriffe und weiter auf Grund des vorhin ausgesprochenen Paradoxons von „Gott größer als alles“ und

Gott wesensgleich mit dem Menschen (und der Natur) wird dann auch die von Leisegang vermeinte Verschiedenheit zwischen Simon und seinem Schüler und Freund Menander hinfällig, nach welcher Menander sich nicht mehr als selbst die Große Kraft benannt habe, sondern nur als Gesandter, und es besteht zu Recht, was ich oben S. 74 b ausgeführt habe, daß Gesandtsein und Wesenseinheit zugleich volle Wirklichkeit beanspruchen können, und daß eben dieses Beides: die Daseinsaufgabe jedes Menschen als ins Leben Gerufener („Gesandter") und die Begründung dieser Aufgabe als Wesenskünder des Göttlichen voll zurecht besteht und darum von Kreyenbühl, vom vierten Evangelium und von mir als Wahrheit, als Grundwahrheit, als Herzbekenntnis aller echten Gnosis und Mystik gekündet werden darf, als Wahrheit, gegen die kein Einwand erhoben und kein Widerspruch geltend gemacht werden kann.

Es erhebt sich hier nun ernstlich die Frage, ob wir das, was in Gnosis und Mystik vorliegt, noch als Christentum bezeichnen und bekennen wollen, oder welche Bezeichnung wir in Zukunft dafür wählen können. Für die Beibehaltung des Namens Christentum spricht nur die zweitausendjährige abendländische Tradition. Dagegen spricht mehreres, vor allem der an den Grund religiöser Erkenntnis und Erfahrung greifende Unterschied zwischen „judaisierendem" (Kreyenbühl) Dogmatismus und Theologismus gegen die Erkenntnise der Wesenseinheit von göttlich und menschlich, gegen die reine Einheit des Seins oder des Göttlichen (Eckhart), gegen die unbestreitbare Wahrheit des allheitlichen Wurzelgrundes alles einzelnen im Ewig-Einen (Goethe). Es spricht aber auch dagegen das heute weitverbreitete Streben nach einer allheitlichen Menschheitsreligion auf Grund einer sehr viel älteren Tradition eines Einheitsglaubens vom östlichen Tao te King und dem heute sehr lebendigen Zen über Indien, Iran, Gnosis, Griechenland und deutsche Mystik, der auch die islamische Mystik nahesteht. Diese ganz andere Tradition hat für alle Fälle die Wahrheit auf ihrer Seite.

Zu Gunsten der christlichen Tradition könnte etwa noch sprechen eine vielfach betonte Synthese von Christentum und Griechentum, wozu aber wohl bemerkt werden darf, daß in der Zeit der Klassik, am stärksten bei Hölderlin, das Übergewicht deutlich auf der Seite des Griechentums ist, nicht weniger bei Goethe und Schiller und in der Gegenwart wieder bei Walter F. Otto.

Die entscheidende Frage liegt jedoch bei den beiden Begriffen: Dualismus oder Unismus (Unitarismus), wobei die theologischen Etiketten Pantheismus, Panentheismus, Atheismus am besten aus dem Spiel bleiben. Eine unitarische Bewegung besteht in einer Reihe von Ländern. Sie ist aber keineswegs überall zur Identitätsthese durchgedrungen, sondern haftet noch weitgehend am Eingottbegriff. Es wird Zeit, eine klare Kündung zu wagen und in aller Welt für sie zu werben.

9. Kapitel

Das Beispiel von Kapitel 5 wird wiederholt. Ein Blindgeborener wird geheilt. Ob man das Geschehen als die Heilkraftwirkung des Jesus oder als „Wunder und Zeichen“ zum Erweis seiner göttlichen Fähigkeit oder als bloß symbolischen Vorgang im Sinne des Wissendwerdens beurteilen will, bleibt jedem überlassen. Eine Unterscheidung zwischen leiblicher und geistiger Blindheit ist hier nicht wesentlich. Das Entscheidende ist vielmehr ein Zweifaches: zunächst, daß die jüdische Theorie, das unglückliche Schicksal sei Strafe für begangene Sünden, schlechthin abgelehnt wird. Immer erneut wird die ganze jüdisch-christliche Moralität und Sündenlehre abgewiesen. Der Heilende will das Geschehen und sein Wirken *nur* als ein Ins-Offene-Treten der Werke des schöpferischen Lebens betrachtet wissen, völlig ohne Rücksicht darauf, ob der zu Heilende ein „Sünder“ war oder nicht.

Das Thema von Kapitel 8 wird also hier fortgesetzt: es gibt im Grunde nur *eine* Sünde, die darin besteht, die Werke und den Willen des Lebens der Natur *nicht* zu erfüllen, blind zu sein gegen das, was so offen am Tage liegt. Das einzige, was uns als den sichtbaren Verkörperungen des Vaters in unserem Einssein obliegt, ist in 9, 4 und 5 gesagt: „Ich muß wirken, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann“, wirken als Licht der Welt, als Helfender, Heilender. „Tag“ ist die Zeit, in der ich in die Welt gesandt bin, Nacht die Zeit, in der ich nicht mehr *da* bin. „Heut ist der Tag“ (Georg Stammler).

Das zweite, was von Bedeutung ist, unterstreicht nochmals das herausfordernde Wirken der Werke Gottes, des heilenden Lebens, am Sabbath, ein neuer Schlag ins Gesicht der gesetzesstarren Orthodoxen. In der Differenz unter den Pharisäern (16) halten die einen ihn für gottlos, die andern für einen sündigen Menschen. Für alle Fälle aber sind sie alle entschlossen, seine Anhänger aus der Synagoge auszuschließen, ihn selbst aber zu töten (22 und 34).

Die giftigen Pharisäer* bedrängen nun den Geheilten (24): „Wir wissen, daß dieser Mensch ein Sünder ist“ – stets dasselbe Thema,

---

* Hier in 16 und 40 werden ausnahmsweise die Pharisäer genannt, sofort aber in 18 und 22 heißt es wieder: „die Juden“, gegen die ganz allgemein das nasoräische Einssein gerichtet ist.

dieselbe entwürdigende Beurteilung des Menschen. Der Evangelist läßt den Geheilten antworten, was immer das Entscheidende und der schlanke Gegensatz zum „Sünder“ ist: Er hat den Willen des Lebens getan (30 ff.), darum muß er von Gott sein. Darauf folgt das Häßlichste, was diese Moralpharisäer zu sagen wissen: „Du bist ganz in Sünden geboren und lehrest uns?“: Die Entweihung des Zeugungsvorgangs, der Vorwurf der unehelichen Geburt (das Findelkind mehrerer Mythen), in Wirklichkeit die unmittelbare Gottesgeburt.

Der Sinn und die Absicht des Berichters wird im Schlußabschnitt deutlich (35), er will den Glauben an den Sohn des Menschen betonen: Das ist ja das Bekenntnis der palästinensischen Urgemeinde, das die scharfe Grenze gegen das Judentum darstellt. Luther hat hier „Gottessohn“, wo griechisch „der Sohn des Menschen“ steht.

Das „Anbeten“ in 38 bedeutet wieder verehren, wie früher. Der Vers 39 hebt nun unzweideutig die symbolische Bedeutung des „Wunders“ hervor, von der übrigens auch Bousset redet: „Symbol der blind gewesenen und sehend gewordenen Gemeinde“ (Kyrios 18). Niedlich ist, wie die Pharisäer so naiv fragen: „Sind wir denn auch blind?“ Schlagend ist die Antwort: Daß ihr gar nicht zugebt, blind zu sein, daß ihr euch einbildet, rechtgläubig zu sein, das ist eure einzige Sünde. Der Begriff Sünde hat für den, der das Wesen achtet, einen ganz anderen Sinn als für den, der an Moral und Gesetz gefesselt ist.

Das 9. *Kapitel* des Evangeliums überschreibt Kreyenbühl als „die kirchliche Exkommunikation“ zunächst des geheilten Blinden, weil er an den „Menschensohn“ glaubt, damit aber den Sohn des Menschen selbst, der als Künder seiner Botschaft vom ewigen Leben und von der Wesenseinheit des Menschen mit Gott von Ignatius aus der „Synagoge“, der Großkirche als Erzketzer ausgestoßen wird (II, 187). Er hat das Sabbathgebot verletzt, ist damit nicht gesetzesfromm und des Todes schuldig. Ist das heute nicht im Grunde dasselbe, wenn auch mit anderen Mitteln, ohne Steinigung, ohne Scheiterhaufen und ohne Verjagung in andere Länder (Sozinianer-Unitarier). Das in 9, 22 b ausgesprochene Bekenntnis zur Messianität des Jesus ist nach Kreyenbühl (II, 192) unmöglich. Der Bannspruch bezieht sich vielmehr auf den unter der Maske „Jesus“ verborgenen Gnostiker und unterscheidet sich in keiner Weise von allen späteren Ketzerbannungen bis auf Meister Eckhart und die Gegenwart. Die Befragung des Geheilten und dann seiner Eltern ist Inquisition. Die Berufung auf die Ehre

Gottes in Vers 24 ist nichts anderes als die Begründung der Verbrennung Servets und Millionen anderer mit dem Wort: „zur höheren Ehre Gottes" (ad majorem Dei gloriam).

10. Kapitel

Das Bild, das hier im Mittelpunkt steht, ist ein uraltes mythisches Bild im südlichen Gebiet. Viele Mondgottheiten sind Hirten: Hermes, Pushan, Poimandres und schon 3000 Jahre vor der Zeitwende Dumuzi-Tammuz als Hirte und Sohn in Sumer (Heiler: „Die Religionen der Menschheit" S. 183) u. a. Die Sterne sind ihre Herden auf der himmlischen Wiese. Der Stall ist die Nacht und die Unterwelt, die Tür das göttliche Licht. Auch das oft in christlichen Häusern hängende Bild des guten Hirten ist vorchristlich (vgl. Wetter 166, 1). Die kosmische Herkunft des Hirtenbildes läßt der griechische Text noch erkennen, wo der „gute" Hirte als der „schöne" (kalos) bezeichnet wird, nämlich der schön Leuchtende. Zu dem Hirtenmythos vgl. die glänzenden Arbeiten von E. Siecke: „Hermes, der Mondgott" (Mythische Bibliothek II, 1) und „Pushan, Studien zur Idee des Hirtengottes" (ebenda VII, 1/2).

Die Polemik dieses Kapitels geht allgemein gegen die in jenen Tagen wandernden und werbenden Heilande und Propheten, denen Jesus als der rechte und gute Hirte zum Unterschied von den Mietlingen, die nicht zum letzten Opfer bereit seien, gegenübergestellt wird.

Das „Ich bin die Tür" ist zunächst als persönlich auf den Einen gerichtet zu verstehen, nicht anders als: „Ich bin der Weg ..." Allgemein aber – undogmatisch – ist es die Gottheitlichkeit des Menschen, wie alle die anderen Bilder von Brot, Wasser, Licht, Weinstock usw. Der „Sohn" spricht hier als die leibhafte Erscheinung des Vaters in Jesus und jedem Menschen, der dieser Würde und Verantwortung sich bewußt ist. Darum dient dieses Kapitel, auch im besonderen von Vers 30 ab, dem Zweck, die Erscheinung Gottes *als* Mensch, als Sohn eines Menschen zu rechtfertigen. Das Seligwerden in 9 hat wieder die Bedeutung „gerettet" werden in das

Reich des Lichtes und Lebens, in das Wissen aus der Macht der Finsternis, des Nicht-Erkennens.
Auch das Erkennen und Erkanntwerden (14 f.) ist in diesem Sinne und zugleich in Erinnerung an 6, 65 zu deuten. Das „Leben haben" ist typischer Ausdruck statt Licht sein. Die Botschaft des 4. Evangeliums ist ein „Lebensglaube", der an die Stelle des jüdischen „Gottglaubens" tritt. Daß sein Vertreter, der Sohn, dieses Leben *als* Gott für sich in Anspruch nimmt, ist in den Augen der „Gottgläubigen" Lästerung ihres Gottes. Den Lebensgott des Jesus kennen sie nicht (7, 28 und 8, 55).
Auch die merkwürdige Stelle Vers 17 f. stellt den Menschen als freien Herrn des Lebens vor, nicht allein, daß die Stelle auf seine Opferbereitschaft geht, sondern auch, daß sie dem vorhin erwähnten Wort des Meister Eckhart entspricht: „Ich bin die Ursache meiner selbst", ich bin der Herr meines Lebens. Mit diesem Wort ist auch das 11. Kapitel schon vorbereitet, das dem anderen Satz Eckharts entspricht: „Darum bin ich ungeboren, und nach der Weise meiner ewigen Geburt vermag ich nimmermehr zu sterben." (Das ist „Präexistenz" und Ewigkeit in einem.) Dieses Ich (und seine „Präexistenz") ist das Über-Ich, All-Ich, Gott-Ich, das aus dem vergänglichen, zeitlichen Ich spricht. Von diesem sagt Eckhart: „Was ich als zeitliches Geschöpf bin, das wird sterben, muß zunichte werden; denn es ist der Zeit verfallen, darum muß es mit der Zeit verderben." Davon wird uns das nächste Kapitel mehr künden. So verstanden ist der Sinn und die Bedeutung des „Ich bin" im 4. Evangelium völlig dasselbe wie das Tat twam asi = Das bist du, in den indischen Upanishaden: Atman, die Einzelseele, das „Selbst", ist gleich brahman der Allseele, dem All-Selbst, das heißt in beiden Fassungen: Ich bin – du bist, ist die volle Wesensidentität von Allsein und Einzelsein, von Allwirken und Einzelwirken (5, 17), von göttlich-natürlich und menschlich ausgesprochen. Eine Fehldeutung ist erst dadurch entstanden, daß das Ich des 4. Evangeliums nur auf den einzigen, vom Himmel gekommenen Gottessohn, nicht aber auf die Sohnschaft aller Menschen, die in der Gnosis, dem inneren Erkennen und Wissen um ihr wahres Wesen stehen, dogmatisch mißdeutet worden ist.
Diese Sprache im Namen des großen All-Ich ist dem heutigen, geistig kleinbürgerlichen Menschen, der an sein kleines Ich und seine

Sündigkeits- und Minderwertigkeitsgefühle gefesselt ist, schwer verständlich und noch schwerer anwendbar. Es gehört eine gewisse aristokratische Wesensart und das völlige Lossein vom alten Gottesbegriff dazu, so zu reden und zu handeln. Unter unseren Philosophen hat seit Meister Eckhart nur Fichte den Zugang zu diesem großen Ich gefunden.

Wie nahe sich Mandäer (Nasoräer) und die Sprache des 4. Evangeliums stehen, zeigt wieder eine Stelle aus dem mandäischen Johannes-Buch: „Ein Hirte bin ich, der seine Schafe weidet und liebt. Um meinen Hals trage ich die Schafe. Ich lege ihnen einen Gürtel um, bei dessen Anblick die Wölfe erschrecken ... Ein Dieb kann bei uns nicht eindringen." Oder mit dem Bild vom Meer: „Ein Hirte bin ich, dessen Schiff bald kommt. Ich bringe meine Schafe und Lämmer hinein. Ein jedes, das auf meinen Ruf gehört und meine Stimme geachtet ..." (Bauer 143 f.). „Der hervorragende Platz, den die Figur des Hirten in der Religionsgeschichte einnimmt", entspricht nicht allein, wie Bauer meint, „der hohen Schätzung des Hirten im Altertum", sondern in erster Linie der göttlichen Rolle des Mondes im religiösen Mythos. Bei den Mandäern ist die kosmisch-mythische Herkunft der Bilder noch deutlich: Lichtgürtel, Dunkelwolf, Himmelsschiff. Daß der Sprecher Manda d'Haijê (die Erkenntnis des großen ersten Lebens) ist, wandelt dann das himmlische Bild in die esoterische Deutung für den Menschen.

Wiederum klingt die Frage an, wie Vers 29 zu 30 sich reimen soll. Wenn der Vater größer ist, denn alles, wie kann dann der Sohn eins mit ihm sein? Aber auch, wenn man 29 auf das All-Leben als das größere deutet, bleibt doch bestehen, daß das Ich in 30 sowohl das Person-Ich des Menschen als das sich in diesem auswirkende göttliche All-Ich des Vaters ist, philosophisch gesprochen: das empirische, biologische Ich und das „transzendente" (metaphysische) Ich (wobei empirisch und transzendent *existentiell eines* sind), ganz einfach gesagt, daß der Einzelmensch „aus Gott", d. h. aus demselben Leben geboren ist, lebt und wirkt wie alles in der Welt und das All selbst.

Das Trans in trans-zendent geht hier nicht hinaus aus der Wirklichkeit und nicht hinüber in eine andere Welt, sondern ist nur der Wesensgehalt, Wesensgrund und die Seinsmöglichkeit des Empirischen, Sichtbaren, Biologischen und des Physischen überhaupt. Auch der Aus-

druck übersinnlich erinnert allzu sehr an übernatürlich, an eine Zweiweltenlehre. Das mit den fünf Sinnen oberflächlich noch nicht Erfaßbare kann doch aus dem Sinnfälligen herausgelesen, herausgeahnt, herausgedeutet werden. Außerdem sind die fünf „Sinne" nicht die einzigen, mit denen der „Sinn" des Seins erfaßt werden kann. *Der* Sinn ist das Geheimnis des Wesens und Werdens, das Göttliche des Lebens in seinem innersten Herzen. Auch die Deutung von transzendent als bewußtseinsjenseitig ist nicht treffend. Die Weisheit der Alten hatte recht, das Transzendente mit dem Begriff des Mysteriums (von myein, die Augen schließen und innerlich schauen)zu kennzeichnen und den Weg dazu als Gnosis, d. h. erlebte Erkenntnis zu beschreiben. Der „Vater" kennt die Menschen, weil sie seines Wesens sind, die Menschen kennen ihn, weil er *als* ihr Denken, ihr Gewissen, ihre Schau, ihr Erleben und Tun mit seiner Stimme zu ihnen spricht. „Mitten im tiefen Schweigen ward mir zugeflüstert ein verborgenes Wort" (Meister Eckhart). Was die Sinne uns vom Sinn melden, ist das Offensein der Wahrheit, was der Grieche „a-letheia", das Unverborgene nennt (Heidegger), bei Goethe das „öffentliche Geheimnis".

So ist das Heraklitische Paradox möglich: „Das Eine in sich selbst Unterschiedene" (das Hölderlin in die Mitte seines Hyperion stellte). Dabei ist völlig abzulehnen, daß der Einzelne ein „Teil" der Gottheit sei – das Leben (Gott) ist nicht teilbar – oder daß er an Gott teilhabe – Gott ist keine Verantstaltung, an der man teilnehmen könnte. Er ist das Sein, das man *ist*, das Leben, das man *lebt*. Gott ist als Leben in jedem ganz. Das haben alle die Großen seit Eckhart, dem Cusaner und Nolaner ausgesprochen. Es bleibt also keine Wahl als die ungeheure und doch so kindlich einfache Konsequenz: Der Mensch ist *wirklich* Gott, „wahrer Mensch und wahrer Gott", wie das Dogma es an sich richtig, aber nur für den Einen historischen, nicht aber für alle ausspricht, wenn nämlich Gott kein Ding, sondern eine allheitliche Tatsache und Ureigenschaft alles Seienden als das Sein von allem ist. *Der* Gott als *das* Gott, als Gott-*Heit*, als Gestalt gewordenes Göttliches, als Leben der Welt, ist wirklich Mensch geworden, hat sich in den Menschen wie in die Welt und in alle Dinge gewandelt und wandelt sich so in jedem Augenblick.

Zu Vers 29 bestehen in der Überlieferung zwei Lesarten (Bauer 145). Bauer wählt die zweite als die „wohl ursprünglichere, die statt des Männlichen: „Der Vater ist größer denn alle" (wie Weizsäcker übersetzt) eine sächliche Konstruktion bietet, die auch Luther hat: „Was mir mein Vater gegeben hat, ist größer denn alles." Auch

Bultmann ist entschieden für „alles“ statt „alle“ und hält das griechische panthôn für eine falsche Lesart (S. 295 Anm. 5 zu S. 294). Damit wäre das oben geäußerte Bedenken eines Widerspruchs soweit behoben, wie es der von mir geäußerten Deutung entspricht: Die Macht des Vaters ist zugleich auch die Macht des Sohnes. Die mandäische Parallelstelle klingt wieder maskulinisch: „Darauf spricht Manda d'Haijê zu den Jüngern: Euer Vater verfügt über ausgedehnte Kraft, die ausgedehnter ist als jegliche Grenze. Der Gute bekleidet seine Söhne, hebt sie empor und zeigt ihnen das Wesen des größeren Friedens des Lebens. Eure Seelen prangen dann aus der Lichtwolke, während die anderen Seelen sterben und sind, als wären sie nie gewesen.“ Der ursprüngliche Lichtmythos ist hier wieder deutlich. Auch kann hier keine Dogmatik vom Einzigen als Sohn herausgelesen werden. Bultmann allerdings bleibt auch bei seiner Offenbarertheorie und findet sie sogar gerade hier „zum schärfsten Ausdruck gebracht“.
Die sächliche Lesart setzt sich dann notwendig in 30 fort: „Was mir mein Vater gegeben hat, das ist die göttliche Macht, vermöge deren ich eins bin mit ihm. Bultmann lehnt darum die Lesart: „Was ihm ... als absurd ab: „Der Vater hat ihm ja alles gegeben, *weil* er ihn liebt, d. h. weil er der in Einheit mit ihm Verbundene ist.“ Der Relativsatz (der sie mir gegeben hat) könne sich nur auf die Seinen beziehen: „Sinn hat nur: der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer denn alles.“ Beide Deutungen kommen aber in der eben gegebenen Fassung auf das gleiche heraus. In beiden Fällen ist der Sohn insofern eins mit dem Vater, d. h. der einzelne Mensch mit dem Vater, dem „Großen Leben“, als die „größere Macht“ ja auch dem Sohne, dem Menschen, gegeben ist, nicht etwa in dem Sinne, daß dieser Weltmacht besäße, aber so daß in seiner Hand die vollfreie Entscheidung über sein Handeln ruht und daß, wie schon oben dargelegt, die göttliche Wesenheit in jedem einzelnen ganz und ungeteilt wirkt. Insofern ist jeder an seiner Stelle „Gott“ und vollverantwortlich für das Werden der Zukunft in seinem Bereich. Das ändert nichts an dem „größer als alles“ und 14, 28: „Größer als ich.“ Denn der Vater ist das allheitliche Leben, der Sohn als der Mensch gewordene Gott ist es gleichermaßen in seinem Wirkungsbereich als der mit seinem ihm zugeteilten Auftrag ins Dasein „Gesandte“.

Diese für alle Gottgläubigen monotheistischer Herkunft unmögliche ja gotteslästerliche Konsequenz des sich in den Menschen wandelnden Gottes wird dann auch tatsächlich von diesem johanneischen Jesus gezogen, der nicht der dogmatisch-theologische ist und den die Kirche ebensowenig kennt und kennen will, wie die Juden ihren Mono-Theos: „Ihr seid Götter."
Dann folgt die berühmte Auseinandersetzung mit denen, die schon die harten Steine in der Hand haben, um sie in grausamer Frömmigkeit auf ihren Menschenbruder zu werfen, der so ganz anderen Wesens ist als sie. Wer, und wieviele unter den Menschen von heute, wird das annehmen können, was nun folgt, und wird nicht auch Steine aufheben oder kopfschüttelnd davonlaufen? *Das ist die Frage, die heute in der zweiten Weltwende nach 2000 Jahren wieder laut fordernd an uns alle gerichtet wird.*
Die dogmatische Beschränkung dieser Stelle und des ganzen Evangeliums auf den einzigen historischen Gottessohn oder den „Offenbarer" ist im Grunde eine Abweisung oder Abwertung, ja eine Verleugnung der Frage nach dem wirklichen Wesen des Menschen in ihrer ungeheuren Tragweite, sowohl für die Würde und Aufgabe des Menschen, als für den Wurzelgrund der Religion überhaupt und das Urteil über den Charakter des kirchlichen Bekenntnisses als Religion. Denn das Wesen dessen, was man Religion zu nennen berechtigt ist, kann nicht der Glaube an jenseitige Abstraktheiten und an eine historische Erlösung des sündhaften Menschen sein, sondern das Wissen des gottwesentlichen Menschen um den Sinn seines Geborenseins und die Berufung des so gedeuteten Menschseins zur Weiterführung der Werdelinie des göttlichen Lebens, die ohne eine Wertordnung innerhalb jedes Volkstums nicht über die heutige Mißordnung hinausgehoben werden kann. Aber es ist heute nicht mehr zeitgemäß, von Volkstum zu reden.
Die zweitrangige Adoptivkindschaft ist keine volle und wahrheitsgemäße Lösung. Neben ihr besteht die an sich unmögliche, d. h. eben bloß dogmatische und nur einem nicht auf die schöpferische Aufgabe gehenden „Glauben" anheimgestellte Behauptung, daß ein himmlischer Gott seinen einzigen Sohn auf die Erde gesandt habe, um die Menschen von ihrer Sündhaftigkeit zu erlösen. Diese Behauptung kann nur Sinn gewinnen, wenn der „einzige Sohn" der Logos, die Gottwesenheit *alles Seienden* und im besonderen die

Menschwerdung Gottes ist, womit dann der *einzige* Logos *jeden* Menschen zum „Sohn“ erhebt. Nur damit ist der Sinn des Sohnseins und die wahre Menschenwürde erkannt. Andernfalls bleibt der Mensch sündig und erlösungsbedürftig, denn im „Diesseits“ bleibt der Mensch eben irdischer, unvollkommener Mensch. Erst im „Jenseits“ wird der „Glaube“ Wirklichkeit und Erfüllung. Der Sinn der damaligen und schon vorchristlichen Mysterienfrömmigkeit und der Botschaft aller wahren Religion ist aber die Erkenntnis (Gnosis), daß der Mensch wirklich „Gott“ werde, wie noch der Kirchenvater Irenäus am Ende des zweiten christlichen Jahrhunderts unter Berufung auf Psalm 82 (genau wie Jesus in Johannes 10, 34): „Gott in der Versammlung der Götter, in ihrer Mitte richtet er die Götter“ (nämlich die menschlichen Richter) auf die Frage: cur deus homo? (Warum wurde Gott Mensch?), die zentrale Forderung stellte: „Christus, Gott, mußte Mensch werden, damit die Menschen zu Göttern werden“, wobei für ihn die Begriffe Gottessohn und Gott völlig zusammenfallen (Bousset, Kyrios 334 f.). Das entspricht noch durchaus meiner Deutung. Die Kirche aber erkennt das nicht mehr an, während die ersten Unitarier: Michael Servet und Lelio Sozzini, diese Sätze des Irenäus wieder neu der Kirche entgegenhielten.
Der „Sohn“ beruft sich (37) auf seine Werke, die alles nur Werke des heilenden Lebens waren, Werke der Hilfe und der Hinleitung zum geistigen Umdenken (Metanoia, Wiedergeburt, Erweckung vom Tode, Heilung von der Blindheit usw.), Gotteswerke, die am Gottestag ausgeführt wurden. Heilkraft ist Gotteskraft (32). Seine jüdischen Gegner aber wissen nur die eine Beschuldigung: er habe sich selbst zum Gott gemacht. Er ist nun aber keineswegs so vorsichtig, daß er sagen würde: Ich bin zwar Gott gleich, aber ich bin nicht *Gott selbst.* Im Gegenteil, wie Vers 30 hart neben 29 steht, so erwidert der Beklagte in kühner Offenheit: „Es steht geschrieben in eurem „Gesetz“ – man beachte diese jüdischen Worte und ihr Gewicht für die Orthodoxen: „geschrieben“ und „Gesetz“!: „Ich habe gesagt (Ich, der Gott Jehova!), ihr seid Götter (theoi este).“ Im Psalm selbst heißt es noch: „Götter und Söhne des Höchsten“, was sonach als gleichbedeutend für die damalige Anschauung galt: „Da sahen die Söhne Gottes nach den Töchtern der Menschen“, wie 1. Moses 6, 2 und 4, und 2. Moses 21, 6: „vor die Götter bringen“, d. h. vor die Richter. Der Höchste ist das Sein: „Ich bin, der ich bin,

der ich war und der ich sein werde (d. h. der Zeitlose)." Und ihr seid Sein von meinem Sein, da es nur *ein* Sein und kein zweites gibt und geben kann, und außer ihm nur das Nichts.
Wiederholt sei hier gesagt: Das Wort „Götter" in 10, 34 und im ganzen mythischen Altertum, wozu auch das alte Semitentum gehört, kann nicht in spätjüdischem Sinne als Mehrzahl eines Person-Über-Weltgottes verstanden werden, sondern nur als gottwesentliche Menschen oder gottwesentliche Naturmächte, als gottförmig, deiformis, wie Meister Eckhart sagt. Sobald man es, wie Juden und Christen, auf den jenseitigen, gegenständlichen Eingott bezieht, kann und muß die bekannte Gotteslästerung daraus gefolgert werden, heute wie einst, trotz der „Wahrheit" des mandäisch (nasoräisch) gelesenen und zu verstehenden Johannes-Evangelium.
Mit ebenso einfacher wie scharfer Logik folgert nun Jesus aus 10, 34 sein volles Recht, sich auch Gottes „Sohn" zu nennen (Sohn als Mensch gewordener Gott) und es wirklich zu sein, und zwar nicht bloß er als Einziger, dogmatisch sanktionierter, sondern er als Symbol und Künder für *alle*, „die ihn aufnahmen", die ihn „erkennen", an ihn „glauben", ihn und sich als Gott, Götter, Gottessöhne „schauen". Das ist die hier verkündete Botschaft und Wahrheit, die darum „frei" macht, weil sie die schöpferische Gott-Natur des Menschen aufruft, aus welcher er verantwortlich ist, die Werke des Vaters zu tun, der in ihm wirklich und wirkend geworden ist. Jede andere Botschaft ist *nicht die Wahrheit*. Der Evangelist läßt darum den Jesus alle falschen Hirten als Diebe und Mörder am höchsten Werte und an der höchsten Würde des Menschen und alles Lebens bezeichnen, wenngleich diese anderen Wanderprediger eine ganz ähnliche Botschaft kündeten.
So ungeheuer ernst und heilig ist diese Botschaft von der Gottwesenheit des Menschen, daß sie ebenso fern von allem bloß intellektuellen Erkennen wie von aller gefühlsschwangeren Ekstase des Augenblickmystikers ist, daß sie vielmehr einzig und allein ausgewiesen werden kann durch die *Werke* (die Werke jedoch nicht als Bedingung, sondern als Folge, als Erweis verstanden). In ihrer Leistung und Erfüllung wirkt sich die Verantwortung aus, die an dieses Einssein unweigerlich gebunden ist. Dann ist der Mensch im wahren Leben (im „Vater") und das wahre Leben im Menschen (dem „Sohne").

Bultmann hält diese Stelle (34–36) für einen Einschub der Redaktion. Das ist aber kaum verständlich, da an keiner anderen Stelle die redaktionellen Einfügungen etwas so Grundsätzliches erkennen lassen, sondern meist nur Äußerlichkeiten, Überleitungen u. ä. bieten. Die Berufung auf eine Schriftstelle kann dafür nicht genügen. Aus der mandäischen Quelle allerdings kann sie so nicht stammen. Sie entspricht aber den Stellen 5, 17, 18 und 7, 30. Es ist wohl richtig, daß die Bultmannsche Theorie der Anschauung und Absicht des Evangelisten (nicht des Redaktors) gerecht wird, die aber nirgends von der Mystik angenommen ist, weder im alten und heutigen Indien, noch bei Heraklit und aller späteren Mystik, am wenigsten bei Meister Eckhart.

Zum Abschluß dieses Kapitels seien noch einige grundsätzliche und zugleich kritische Gedanken zu den sehr bedeutsamen Ausführungen von W. Bousset über die johanneische Frömmigkeit erlaubt. Meine Grunderkenntnis unterscheidet sich, wie wohl jedem Leser allmählich deutlich geworden ist, trotz aller Hochschätzung dessen, was von diesen hervorragenden Forschern geboten worden ist, doch wesentlich von dem Grundgedanken und Ergebnis von Bousset, Wetter, Bultmann und allen Theologen vor allem darin, *daß für den Theologen immer ein Zweisein von Vater und Sohn bestehen bleibt und das Einssein nicht in seiner letzten Konsequenz für alle erkannt und anerkannt wird.* Das rührt daher, daß ich zum Unterschied von jeder theologischen Denkweise Gott als das wirkende Leben verstehe, nicht als ein Sein für sich. Daß dieses Einssein als Wesensidentität in seiner Geltung für alle auch in der damaligen Kündung nicht fremd war, zeigen Formulierungen wie die des Paulus: Christus „der Erstgeborene unter vielen *Brüdern*“ (Römer 8, 29) oder „So lebe nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir“ (Galiläer 2, 20).

So wird von Bousset der Nachdruck darauf gelegt, daß Johannes die Würdestellung Jesu mit dem Titel „ho hyiòs toû theoû“, der Sohn Gottes, umschreibt und daß auch der Titel „Menschensohn“ die „umfassende Bezeichnung der alles Irdische überragenden, präexistenten und ewigen Herrlichkeit Jesu sei, der gegenüber der Erdenwandel Jesu doch nur eine Episode ist“ (Kyrios 156). Damit wird doch einerseits die urmythische Bedeutung des Begriffes Anthropos als der göttliche Mensch, mythisch der Mond als erster

Mensch und zugleich als Gott, in dogmatische Bestrahlung gerückt und so aus ihrer eigentlichen Bedeutung weggerückt, wie andererseits der Begriff Gottessohn wiederum in dogmatischer Färbung aus seiner allgemeinen Bedeutung in die historische verlegt wird.
Es ist aber immerhin beachtlich, was Bousset über das „feierliche Beiwort" Monogenès, der Einziggeborene beibringt. Er stellt fest, daß die Bezeichnung aus der Mysterienreligion und schon aus der orphischen Theologie stamme und auch für den arabischen Gott Dusares gebraucht sein. Die Orphiker sind eine altgriechische Gemeinschaft, die den mythischen Sänger Orpheus und den Dionys-Zagreus (den von den Titanen zerrissenen Sohn des Zeus) kultisch verehrten. Der Monogenès ist also ursprünglich dieser Gottessohn Dionys-Zagreus und seine Passion und Wiedergeburt, ein Mondmythos trakischer Herkunft aus dem 6. Jahrhundert vor der Zeitwende oder früher.
Es ist aber stets zu bedenken, daß Mythen keine historischen Begebenheiten sind, sondern kosmische Vorgänge, symbolische Ereignisse, Schicksalsbilder, sowohl für das Naturgeschehen (als Weltordnung) wie für den Menschen. Was der Natur und dem mythischen Gottessohn geschieht, das geschieht auch dem Menschen als „Sohn". Die Tragik des Geschehens ist durchgreifend. Die Einziggeborenheit ist so das Eine, das Göttliche, das Leben der Welt, das in Natur und Mensch ewig neu Wirklichkeit wird und *nur so* in die Zeitlichkeit, d. h. in historische Gestaltung tritt. Die göttliche Sohnschaft ist das Einmalige und Einzigartige *jedes* historischen Menschen, d. h. jedes geborenen Menschen wahres Wesen.
Damit fällt die ganze theologische Dogmatik in sich zusammen, auch wenn der Evangelist sie so gemeint haben sollte. Und selbst wenn er seinen Gottessohn als den allein wahren gegen alle anderen anerkannt wissen wollte, so ist doch gar nicht zu verkennen, daß er zugleich damit eine Botschaft gleichen Inhalts an alle richtet, die an „IHN", d. h. an die *Sohnschaft überhaupt* glauben.
Wenn also Bousset den Satz schreibt: „Dem Gottessohn kommt eben als dem Sohne die gleiche Ehre mit dem Vater zu" (nach 5, 23), so klingt das durchaus wie ein Zweisein und nicht als Einssein, das jedoch sofort in Erscheinung tritt, wenn man statt dem Wort „Vater" das Wort „Leben" einsetzt und der Sohn (der Mensch) dann derjenige ist, in dem das „göttliche Leben" geehrt wird.

Weiterhin betont Bousset „die vorweltliche Wesenheit des Gottessohnes“ und hebt zum Unterschied gegen Paulus hervor, daß Johannes die menschliche Episode, die „Fleischwerdung“ gelten lasse, sie aber „im Rahmen der Vorweltlichkeit und nachherigen Erhöhung verkläre“. Diese Darstellung des Evangeliums scheint mir so zu liegen, daß mit den mythischen Begriffen „vom Himmel gekommen“ und zum Himmel „erhöht werden“ und mit der vorweltlichen Wesenheit das Ewig-Göttliche des Lebens gemeint ist, *das jeder Mensch lebt.* Die „menschliche Episode“ ist für jeden nur darum Episode, weil jeder ewiges Leben in der ihm vergönnten zeitlichen Spanne lebt.
Bousset weist dann darauf hin, daß Johannes nicht davon rede, der alte Adam müsse sterben, sondern „ganz ruhig in der Betrachtung geworden sei: die ihn annehmen, denen gibt er Macht, Gotteskinder (tekna theou = Gottgezeugte) zu werden“. Ich glaube, man ist durchaus berechtigt, das griechische tekna hier nicht als zweitrangig mit „Kinder“ zu übersezten, sondern in voller Gleichberechtigung mit dem Wort „Söhne“, wie es z. B. in Galater 3, 26 (im griechischen Wortlaut) und in Matthäus 5, 9 und 45 steht und aus dem ganzen Charakter des Johannes-Evangeliums und der Briefe und aus der Forderung des Glaubens an die Botschaft ihres Künders hervorgeht.* Auch Paulus hat sie an vielen Stellen so aufgefaßt, wiewohl er auch von Adoptivkindschaft spricht, was aber im griechischen Wortstamm *auch* Sohnschaft lautet (*hypo*thesia: Römer 8, 14–16 und 23; 9, 4; Galater 4, 5). Übrigens erscheint die Formel: „an Kindes Statt *annehmen*“ erst im lutherischen Katechismus, bei Paulus nirgends. Dem Katholischen Katechismus ist sie fremd. Hier ist von Sohnschaft des Menschen überhaupt nicht die Rede. Hier wird nur „Glaube“ an das Dogma gefordert. Ohne die Botschaft von der vollen Sohnschaft wäre weder Paulus noch die deutsche Mystik (in besonders deutlicher Prägung bei Meister Eckhart) möglich geworden. Auch Eckhart redet (S. 84) von Annahme an Sohnes Statt, aber im vollen Sinn als wirkliche Sohnschaft unter Berufung auf 1, 12 („denen gab er Macht, Gottes Söhne zu werden“).
Ähnliches wie zu den Formulierungen von Bousset ist zu W. Bauers Anmerkungen zu Vers 30 und 34 zu sagen. Bauer kommt meiner

* Das griechische Verb teknoein bedeutet ganz allgemein: „Kinderzeugen“, gebären, Kinder hervorbringen.

Deutung jedoch sehr nahe. Zunächst sagt er (146): „Die Einheit von Vater und Sohn ist nach 5, 17, 19 und 20; 7, 29; 10, 15 aufzufassen als gegenseitiges vollkommenes Kennen, das den Vater nur durch den Sohn wirken, den Sohn sich stets an das halten läßt, was ihm der Vater zeigt", und fügt hinzu: „Diese sittliche Einheit schließt die Wesensgleichheit nicht aus. Der Ausdruck ‚ego kai ho patèr hen esmen' für sich genommen, könnte das sogar noch mehr aussagen." Er verweist dann auf einen Satz des Stoikers Chrysipp: „Alles ist Äther (d. h. Zeus), dieser selbst also sowohl Vater als Sohn", und ein ähnliches Verhältnis zwischen Mithras und den von ihm gezeugten Helios. Weiter ist in den hermetischen Schriften Nous, der Vatergott, dem Logos als Sohn gleichgesetzt („sie sind nicht voneinander verschieden, die Einheit beider ist das Leben"). Das klingt ganz mandäisch, wo die Stimme des Enosh Uthra als das große Leben, der Vater des Enosh, verehrt wird. Man sieht, wie nahe alle diese Anschauungen und Formulierungen jener gnostischen (noch mythisch verstandenen) Zeit sich stehen.

Bultmann hingegen unterstreicht hier die Stellung des Offenbarers nochmals ausdrücklich, indem er sagt: „Diese Aussage (vom Einssein) bringt den Offenbarungsgedanken zum schärfsten Ausdruck, der über die bisherigen Formulierungen des Gedankens der Einheit von Vater und Sohn 5, 19; 8, 16; 12, 44 noch hinausgeht und seine Analogie nur in dem ‚theòs ên ho lógos' (1, 2) hat: *in Jesus und nur in Jesus begegnet Gott den Menschen*" (von mir gesperrt). Er lehnt dann in der Anmerkung dazu die Beziehungen Bauers auf die griechischen und iranischen Beispiele des Einsseins ab und erinnert nochmals an das zu 5, 17 von ihm Gesagte. Stellen wie 1, 9; 12, 36 und 17, 22 sprechen aber ohne Zweifel gegen die einseitige Offenbarertheorie und für die Allgemeingültigkeit der Sohnschaft bzw. des Einsseins. Man vergleiche dazu übrigens die Bemerkung Bultmanns S. 322: „Der Gesandte und die Seele sind (im mandäischen Texte) gleich nach Ursprung und Wesen, und gleich ist ihr mythisches Schicksal, so daß von beiden das Gleiche ausgesagt werden kann". Ist das nicht ein Ausdruck des wesenhaften Einsseins?

Bauer bemerkt dann weiter (147): „34–36 führt Jesus den Nachweis, daß auch auf dem Gebiet des Monotheismus die Bezeichnung des Menschen als Gott nicht ohne weiteres Lästerung bedeutet." Das allerdings muß ich bezweifeln, da eben der Vaterbegriff des 4. Evan-

geliums offenkundig nicht den Judengott als monotheos bedeutet (5, 37; 7, 28; 8, 38 ff. und 55), sondern dem mandäischen und stoischen Begriff „das Leben“ verwandt ist. Gerade die oben von Bauer angezogenen Stellen (5, 17 usw.) brauchen durchaus keinen gegenständlichen Eingott zu bedeuten, sondern beziehen sich weit eher auf das wirkende All-Leben als Vater. Ganz eindeutig stellt sich Meister Eckhart als einziger auf den Standpunkt: „Deus autem vita est“ (Gott aber ist das Leben), womit er ausdrücklich auch die Natur (und Kunst) und die Materie meint (Expositio 8, 51, 117 und vielfach).
Die theologische, im Dogma verharrende Deutung: „Ich, der historische Jesus, und mein Vater, der alttestamentliche Jehova, sind eins“, wird völlig sinnlos, unmöglich und unwahr, da dann das Einssein eben geleugnet und im Sinne der Juden als Lästerung des Jehova verurteilt werden muß. Einzig und allein vom mandäischen Ursprung her ist das Bekenntnis 10, 30 zum tatsächlichen Einssein zu verstehen und wird dann zur religionsgeschichtlichen Stütze von Meister Eckharts Deutung. Ist Gott das „große erste Leben“, so ist sein „Gesandter“ eben auch Leben (gemäß 5, 26 und 14, 6), nämlich der ins Dasein gesandte Mensch. Es nützt nichts, ausweichen zu wollen in einen bloß geistigen oder jenseitigen Lebensbegriff. Auch das ist Unwahrheit. Denn es gibt nur *ein* Leben in der Welt. Es ist von fundamentaler Bedeutung, daß Meister Eckhart das, was Kant so schwergefallen ist, schon längst gewagt hat: „Sein und Denken ist im Leben einfaches Lebendigsein“ (Expos. 51 ff.).
Aber noch eins: Rud. Bultmann (S. 19) gibt die Ordnung des Textes genau ebenso wieder, wie Meister Eckhart, ohne auf diesen Bezug zu nehmen. Vielmehr begründet er selbständig wie folgt: „Die in der neueren Exegese meist bevorzugte Beziehung des ho gégonen (was geworden ist) zum Vorhergehenden (oude hen = nicht eines) begegnet seit Ende des 4. Jahrhunderts und ist seit Chrisostomus im Interesse der Ketzerbestreitung üblich geworden. Aber wie sie dem Sprachgebrauch der älteren Griechen widersprach, so ist sie in der Tat unmöglich; denn sie widerspricht dem Rhythmus der Verse, während umgekehrt der Versanfang: ‚was geworden ist‘ als Wiederaufnahme des vorigen Satzschlusses: ‚geworden ist nicht eines‘ der Kunstform des Prologs entspricht“ (S. 21, Anmerkung 2). Bei Meister Eckhart S. 51: „Quod factum est in ipso vita erat (was ge-

worden ist, war in ihm [dem Logos] Leben, nämlich der naturhaften Wirklichkeit, das dann zugleich das innere Licht der Menschen ist).

Das ist eine hochbedeutsame Feststellung, durch die der „Ketzer" Meister Eckhart voll bestätigt ist und die um so wichtiger ist, als Bultmann sagt: „Diese Kunstform ... ist besonders entwickelt in der mandäischen Poesie." Dem Prolog liegt aber „ein Lied der Täufergemeinde" als Quelle zugrunde, ausgerechnet derjenigen Gemeinde, deren Propheten der Verfasser des 4. Evangeliums in den zweiten Rang *ab*wertet, während er doch ihre Glaubenslehre weitgehend *ver*wertet. Das braucht uns zwar wenig zu kümmern, ist aber höchst beachtlich für die Frage nach der Wahrheit und für die Ursprungswelt dieser Wahrheit aus dem indoarischen Osten und nicht aus dem Judentum. Daß im 4. Evangelium manche bedeutungsvolle Formulierungen gefunden sind, die für unser Verstehen leichter aufnehmbar sind – sofern sie nicht dogmatisch mißdeutet werden – als die der Öffentlichkeit noch völlig unbekannte und noch deutlich mythische Sprache der Mandäer, kann gerne zugestanden werden. Es ist aber dringend, daß wir aus dem zweitausendjährigen dogmatischen Irrweg wieder den Rückweg zum Ursprung und zur Wahrheit finden.

Ich glaube nicht zuviel zu sagen, wenn ich behaupte: Der gegenwärtige deutsche Unitarismus, sofern er mit voller Entschiedenheit vom alten Gottesbegriff sich abhebt, bedeutet den entscheidenden Kampf um die Wahrheit gegen die kirchlich dogmatische Irrlehre: Gott nicht außer, über, neben oder in dem Leben, sondern:

1. nach Meister Eckhart und Johannes 1, 4: *Gott ist das Leben selbst* – deus autem vita est, was auch rückwärts gilt: wie
2. bei den Mandäern: *das Leben ist Gott*, das erste große Leben. Die Mandäer aber sind die *Nasoräer*, wie auch Jesus als Nazoräer bezeichnet wird: Matthäus 2, 23, Johannes 19, 19 („nazoraios"), Apostelgeschichte 6, 14.
3. Sein (des Lebens, Gottes, des Vaters) Gesandter, erkennend und erlebend Wissender, ist der Mensch, *jeder Mensch* (nach Johannes 1, 9).
4. Das Leben ist bildhaft gesprochen der „*Vater*" (Allvater), der Mensch ist bildlich der „*Sohn*" – die „Tochter" – (des Lebens, Gottes) und in dieser Einheit selbst gottförmig (deiformis).

5. Diese Bildersprache umhüllt die Wahrheit, sie ist nicht Dogma, sondern tatsächliche Wirklichkeit: Der Mensch *ist Leben vom All-Leben, Gott vom All-Gott, ewiges Leben aus dem Ewigkeitsgrund.*
6. Dieses Einssein ist wahrhaftes *Eines-Sein (unum et idem).* In diesem Bekenntnis zum Unum esse, zum Unitarismus geschieht die Kündung künftiger und uralter Wahrheit.

Der gute und der schlechte Hirte sind Menandros und Ignatius, also wiederum eine Bilderrede zur Verhüllung einer geschichtlich wirklichen Gegenwart aus der Zeit des Berichters. Kreyenbühl stellt lehrreich einander gegenüber die Bilderreden des Ignatius, auf die Menandros fast wörtlich Bezug nimmt (II, 206). Beide wollen Einheit, sagt Kreyenbühl (II, 225), der Bischof als die Einheit der kirchlichen Gemeinschaft, „die die Freiheit tötet, das Leben schablonisiert, für die Massen paßt, aber intensiv Religiösen nichts zu bieten hat". Der andere will die „Einheit in der Wahrheit, der Freiheit und der Liebe".
Im 2. Teil des Kapitels steht im Mittelpunkt Vers 28–30 das Doppelbekenntnis: Ewiges Leben und Einssein. Kreyenbühl stellt es an die Seite des Goetheschen „Stirb und Werde" (232). Zu Vers 30 führt Kreyenbühl aus: „Es ist der schärfste, lapidar kürzeste und epigrammatisch zugespitzte Ausdruck des religiösen Bewußtseins des christlichen Mystikers."
Nochmals muß Kreyenbühl versichern, daß das „hen esmen" (das Einssein) „nicht die Identität ist, die das menschliche Ich im göttlichen verschwinden oder das göttliche Ich in einer menschlichen Partikulargestalt aufgehen läßt" (235). Davon kann natürlich gar nicht die Rede sein. Es geht im Gegenteil um eine Erhöhung der menschlichen Persönlichkeit ins Göttliche und eine Hereinholung des Göttlichen ins Menschliche. Man mag dazu an Walter F. Otto erinnern, der in seiner Theophania über Kultus und Mythos bei den Griechen (S. 27)sagt, „daß in dem Einen der Mensch selbst sich ins Göttliche erhebt, mit Göttern lebt und handelt, in dem andern aber das Göttliche sich herabläßt und menschlich wird." Wiederum ein Gleiches sagt Meister Eckhart in der Predigt 14 (Deutsche Werke I, 227 ff.), von Josef Quint, dem Herausgeber, so in die Gegenwartssprache übertragen: „Eckhart ist auf den Einfall gekommen (zo nachte), daß Gott nicht erhöht werden soll, dadurch, daß ich mich erniedrige, sondern daß Gott *enthöht* und der Mensch gleichzeitig *erhöht* werden müsse dadurch, daß er Gott von draußen und von oben in sich hereinnimmt, ihn sich „innigt", so daß der Mensch das Göttliche nicht als ein Fremdes von draußen, sondern als sein Eigenes in sich selbst ergreift. Durch dieses Innigen, dieses Hereinnehmen Gottes in den Menschen wird Gott von der Höhe seines Draußenseins enthöht ... nicht als ein absolutes Herunterziehen ... oder Herabsetzen, sondern als eine Überwindung der Distanz und Transzendenz Gottes durch seine Verinnigung ... wodurch die Seele selbst erhöht wird und zur Einswerdung mit dem immanenten Gott gelangt."

Das Thema vom ewigen Leben und der Herrschaft seines Sohnes Mensch über das Leben, das er selbst ist, das in 5, 26 und 10, 17. 18 schon dem Sohn nicht anders als dem Vater zugesprochen ist, wird nun in den Mittelpunkt dieses Kapitels gestellt. Ausgangspunkt ist wiederum ein Werk, das man entweder äußerlich real oder innerlich symbolisch auffassen kann.
Ich halte es für möglich, daß eine symbolische Parallelerzählung zum Mythos von Tod, Grablegung und Auferstehung Jesu vorliegt. Dafür spricht allerdings äußerlich nur die 4 Tage im Grabe. Der Sinn der Legende liegt aber, abgesehen von der Absicht des Verfassers, durch ein aufs höchste gesteigertes „Wunder“ sowohl die Größe des Gottessohnes, als die Verstocktheit und Feindseligkeit der Juden in stärkster Beleuchtung erscheinen zu lassen, ohne Zweifel darin, daß das Leben stets über den Tod siegt. Die Frage nach der Möglichkeit eines Wunders der Totenerweckung ist zwecklos; denn die Sieghaftigkeit des schöpferischen Lebens über die Vergänglichkeit seiner eigenen Wandelgestalten, wenn auch nicht individualistisch einer und derselben Wandelgestalt, ist unwiderleglich und bedarf keines Wunders und keines Beweises. Auch die Frage nach der Zuverlässigkeit des überlieferten Textes interessiert uns nicht.
Die Deutung als symbolische Erweckung ist ermöglicht mit verschiedenen Ausdrücken: „Lazarus schläft, ihn „aufwecken“, und die Äußerungen der Jünger, die ebenfalls den leiblichen Schlaf meinen oder hernach: „Wir wollen mit ihm sterben.“ Nur der Evangelist will ein Wunder der Totenerweckung schildern wie bei der Tochter des Obersten, von der Jesus auch sagt: sie schläft. Dabei ist nochmals zu erinnern an das symbolische Wort Epheser 5, 14 „Wache auf, der du schläfest, und stehe auf von den Toten, so wird dich Christus erleuchten“, wobei Schlaf und Tod, Erweckung und Erleuchtung je zusammenfallen.
Daß die Darstellung des Evangelisten zunächst darauf bedacht ist, die Ehre des Einziggeborenen durch ein aufs Letzte gehendes Werk zu rühmen, ist uns schon bekannt. Setzen wir in Vers 4 Leben statt Gott, so leuchtet sofort der wahre Sinn heraus: Alles geschieht zur Ehre des Lebens und dadurch auch zur Ehre des Menschen, der Leben *ist* und dem Leben dient. Die Verse 9 und

10 deuten offenkundig das innere Wissen als Licht, das Nichtwissen als Finsternis, als Nacht an. Ähnliches könnte auch im Verhältnis von Tod (bzw. Schlaf) und Leben (Erweckung) gelten (sie ist nicht gestorben, sie „schläft“ nur). In Vers 24 erscheint wieder die bekannte redaktionelle Formel von der Auferstehung am jüngsten Tage. Sie klingt eschatologisch (zukünftig am Ende der Welt). Jesus geht darauf gar nicht ein, sondern stellt, wie hinsichtlich des Gerichtes (3, 18), die Gegenwart in den Vordergrund als das allein Entscheidende. Er redet wiederum im Ichton. Wir wissen, daß damit das göttliche All-Ich in der Gestalt des Sprechers (der menschgewordene Logos) gemeint ist: „Ich – als Mensch, der ewiges Leben verkörpert – *bin* schon die Auferstehung und das Leben“; wer an MICH, d. h. an diesen Logos in sich und an die Botschaft seines Ewigseins glaubt, der wird leben ohne Rücksicht auf Tod und Vergänglichkeit, nicht etwa, weil er als Individuum unsterblich wäre, sondern weil er das ewige Leben in seiner zeitlichen Form *schon lebt* und weil sein biologisch-empirisches Ich nur die zeitweilige (in der Zeit weilende) Form des ewigen All-Ich ist, das niemals stirbt. Der leibliche Tod spielt für den um dieses Ewigsein Wissenden keine Rolle mehr.

Das Reden der Martha (21, 22, 24, 27) ist ein deutliches Nichtverstehen der wirklichen Bedeutung von 23, 25, 26, ein Verstehen im Sinne der spätjüdischen Auferstehungslehre, die ein Mißverstehen der mythischen Bilder vom Weltuntergang ist, aus welchem Mißverstehen auch die Erwartung eines nahe herbeigekommenen Reiches Gottes erklärt werden kann, sofern diese Erwartung nicht auch im Geiste der Gnosis gedeutet werden kann: Wer das Wissen um seine Gottwesenheit in sich trägt, der ist schon im Reich Gottes, d. h. im Bereiche des göttlichen Lebens, wie Meister Eckhart sagt: „Das Reich Gottes *ist* die Seele.“ Der Sinn dieser Reich-Gottes-Erwartung wäre dann derselbe wie Johannes 1, 12: „Wieviele ihn aber aufnahmen ...“

Zur Ablehnung der Totenklage durch Jesus (Vers 33) bemerkt Bauer: „Sowohl die Mandäer als die Manichäer lehnten die Totenklage als unfromm ab. Sie ist jüdische Verirrung“ (153). Zu den drei Tagen im Grabe ist mit Böklen und Bauer an die persische Annahme zu erinnern, die Seele verweile noch drei Tage beim Leibe des Verstorbenen, ehe sie zum Himmel steigt oder zu ewigem Vergessen zur

Unterwelt sinkt. Nach Reitzenstein (Erlösungsmysterium 30) „bleibt die Seele des Frommen die ersten drei Nächte bei dem Haupte des Verstorbenen, singt eine Gatha (heiligen Gesang) und ruft Heil: Wer es auch sei, ihm möge Ormazd, der freie Herrscher, Heil geben! In diesen drei Nächten erlebt die Seele so viel Freude, wie die Welt der Lebendigen zusammen ... Beim Kommen eines duftigen Südwindes erscheint ihr eigenes Ich in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, rosenarmigen, wohlgewachsenen, schlanken, großen, edlen, vornehmen von 15 Jahren. Auf die Frage der Seele: Wer bist du, das schönste von allen Mädchen, die ich je gesehen? erwidert ihr Ich: Ich bin dein Ich, o Jüngling, der du gut denkst, handelst und sprichst und guten Glaubens bist ... Dann steigt die Seele des Frommen empor zum ewigen Licht." Dieses schöne Bild erinnert an den herrlichen Gesang „Apoll der Entdecker" in Spittelers „Olympischer Frühling": Ei, was befremdet dich? Ich wuchs durch deine Taten." „Du fehltest mir, als ich pfadlos durch Wüsten fuhr." „Ich ehrte dich: am Ziele harrt' ich deiner Spur."
Zu dem Gebet in 41 und 42, das gar keine Bitte mehr ist, sondern das stolze und starke Wissen um seine Gotteskraft und Lebensmacht, bemerkt W. Bousset (Kyrios 161): „Die Grenzscheide zwischen Gott und Kreatur verschwindet für Jesus." Dieses Urteil ist sehr treffend und erinnert an Meister Eckhart: „Die Kreatur ist das reine Nichts", denn das Einssein (die Identität) löscht die Geschöpflichkeit aus. Hier ist nicht mehr der jüdische Schöpfergott und sein sündiges Geschöpf, der gefallene Mensch. Hier ist das wirkende göttliche Leben als Vater in der Gestalt des gottbewußten und gottwirkenden Menschen, der ja nichts anderes ist, als der von diesem Leben in die Wirklichkeit gesandte Sohn des Lebens. Das im kirchlich-theologischen Sinne als alleinige Gottessohnschaft des Jesus aufzufassen, ist eine völlige Entwertung des eigentlichen Wesens dieser Botschaft und ein Raub an der Würde des Menschen und der letztgründigen Verantwortung, der jeder Rechnung zu tragen hat. Es darf allerdings auch nicht verschwiegen werden, daß Bousset diese Deutung nur als sozusagen subjektive Darstellung des Evangelisten gelten läßt, der den Gottessohn in seinem fast übermenschlichen Glanze und Machtbewußtsein schildern will. Denn er bemerkt weiter, das Menschliche sei nicht ganz verschwunden; „die Position (das Wort ward Fleisch) müsse gehalten werden". Es sei vom Mensch-

lichen gerade soviel übriggelassen, „daß es einen gewissen Rahmen abgibt für das Göttliche, und mit großer Kunst ist erreicht, daß nicht der Eindruck des Zauberhaften entsteht".

Wäre *das* nur die Bedeutung des Johannes-Evangeliums und seines Helden, dann hätte ja wohl die Kirche recht. Das würde aber für die wesenhafte Bedeutung des Menschseins an sich sehr unwichtig sein. Es würde auch dem geheimen Sinn der Johannesbotschaft widersprechen, die ganz ohne Zweifel auf alle geht, die dieses Wissen (Glauben, Schauen, Erkennen, Erleben) in sich bergen und vom vollkommenen Gott der Juden und Christen ab und zu dem wirklich lebendigen Gott des johanneischen Jesus sich entschieden hingewendet haben und den Stolz ihrer Würde ebenso in sich tragen, wie die heilige Verpflichtung, dieser Würde in ihrem Reden und Tun auch Rechnung zu tragen.

Noch eine andere Bemerkung Boussets zu Vers 52 (S. 178) ist beachtlich. Luther hat das griechische „tekna theou" immer mit „Kinder Gottes" übersetzt. Ich habe mehrfach schon erklärt, daß das griechische teknon zunächst ganz allgemein das Gezeugte, Geborene bedeutet, sowohl Sohn als Tochter. Bousset stellt es darum ganz richtig in gleiche Linie mit den Worten „aus Gott geboren" (1, 13; 1. Johannes 3, 9; 5, 18 u. a.). Es gehört in dieselbe Gedankenwelt wie das Gesandtsein vom Vater, das Ausgehen vom Vater (16, 27) und das ganze Grundverhältnis von Vater und Sohn, von Leben und Mensch im Johannes-Evangelium.

Das ganze Kapitel ist wieder und immer stärker durchklungen von der Tragik des Gegensatzes zwischen der hohen Botschaft des Jesus und der Jahwegläubigkeit der Juden, die den „Vater" Jesu gar nicht kennen, nicht verstehen und ihm darum wesensfremd und feindlich gegenüberstehen. Daß die Kirche und ihre Gläubigen den „Vater" nur als durch größere Güte sich vom zornigen oder gnädigen Jehova unterscheiden läßt, daß sie also sich ganz an das Alte Testament klammert, ist ein verhängnisvoller Irrtum, zu dem der johanneische Jesus zu sagen wußte: „Warum kennt ihr meine Sprache nicht? Dann könnt ihr auch ihren Sinn (ton logon) nicht heraushören." Dann wißt ihr auch nicht, was das Umdenken vom Außengott auf die eigene Gottwesenheit bedeutet. Dem Vater des Jesus entspricht der „Vater Äther" Friedrich Hölderlins.

Die Bildersprache in Kapitel 11 beginnt schon mit der Ortsangabe: „Bethania“ (das es geographisch nicht gab) ist das „Haus der Schwäche, des Elends, der Krankheit“ (II, 807). Lazarus ist der Verfasser selbst vor seiner Erleuchtung zur Gnosis, er ist dasselbe wie der Arme (Lukas 16), der Kranke in Kapitel 5, der Blinde in Kapitel 9. Maria und Martha sind die Großkirche noch im alten Glauben der leiblichen Auferstehung, dem nun der Verfasser sein Wort vom Leben entgegenhält in seiner Bekennersprache: *„Ich bin* die Auferstehung und das ewige Leben. Wer an meine Botschaft glaubt ... dasselbe, was er in 10, 28 gekündet hatte. Die Übereinstimmung der Deutung von Kreyenbühl mit der meinigen ist ersichtlich. Ein beachtlicher Unterschied liegt aber, wie in allen anderen Deutungen von Kreyenbühl darin, daß er mit einleuchtender Folgerichtigkeit auf die Verhältnisse zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums Bezug nimmt und darnach mit aller erdenklichen Sorgfalt jede Einzelheit umdeutet in ihren der damaligen Gegenwart gerecht werdenden Sinn.

12. Kapitel

Hier werden nun die letzten Entscheidungen gefordert und dem Helden der Tragödie die höchsten Würden zugeschrieben.
Die Salbung ist ja wohl aus dem mythischen Titel „der Gesalbte“ (Christos von chriein salben) und der symbolischen Beziehung von Salbe zu Licht, Glanz, kosmische Schönheit zu erklären. Auch Könige wurden „gesalbt“ mit dem Glanz des göttlichen Lichtes, persisch Hvareno (Bousset Kyrios 92) genannt. Die Salbung der Füße kann ähnlich wie der Symbolcharakter der Fußwaschung daran erinnern, daß der junge Mond in seinem Silberglanz in vielen alten Mythen (auch nordischen Felsbildern) als schöner Fuß, als glänzende Ferse gesehen wurde (3 Schritte Vishnus, Adams Ferse, Baldrs schöne Füße usw.) Auch der Durft der Salbe ist Symbol der Lichtstrahlung, die alles erfüllt, wie auch vom „Geruch der Erkenntnis“, vom „guten Geruch Christi“ (2. Korinther 2, 14 f.) die Rede ist (vgl. dazu ausführlich Reitzenstein, Iranisches Erlösungsmysterium 34 und 145, 5, wo zu der Stelle: „mein Odem labte sich an dem köstlichen Duft des Herrn“, bemerkt ist: „Echt mandäisch und zugleich manichäisch; der Duft ist Eigenschaft und Teil der Lichtwelt.“) Der Judas ist dann die Symbolgestalt der Dunkelseite, die zum Verräter an der Lichtseite am abnehmenden Mond (dem kosmischen Passionsgang) wird.

Er ist im Einvernehmen mit der Dunkelmacht, die dann den Tod herbeiführt, deren „Priester".
Die dichterische Kunst des Dramatikers Johannes (Menandros) weiß auch gleich, ohne diesen mythischen Hintergrund zu kennen, den Gegensatz zum Edlen und Reinen der Hingabe und Verehrung einzufügen, die hinterhältige, unreine Gestalt des mammonistisch denkenden Verräters. Auch das Selbst- bzw. Gottesbewußtsein des Helden wird hervorgehoben: „mich habt ihr nicht allezeit bei euch." Daß für den Verfasser das Endergebnis schon fertig vorliegt, zeigt, wie mehrere, schon vorausgegangene Stellen, der Vers 7. Die drohende Wolke deutet Vers 10 (wie schon 11, 53) an.
Der Abschnitt 12–19 hat ganz den jüdischen Charakter der palästinensischen Urgemeinde. Es ist ja die Eigenart des Evangeliums, sozusagen eine Synthese, eine innere Einheit zwischen dem jüdisch geprägten Messias-Christos-Menschensohn der Jerusalemer Gemeinde und dem hellenistisch geprägten Kyrios-Christos-Gottessohn der paulinischen Richtung herzustellen. So erscheint hier der Christos als „König von Israel" wie schon 1, 49. Die königliche Würde wird aber durch die Schilderung der Einzugslegende noch unterstrichen und anschaulich gemacht. Es ist wiederum auffallend, daß hier ein deutlicher Unterschied zwischen Israel und Juda gemacht wird, der irgendwie volkhaft und rassisch begründet sein muß. Die scharfe Front des Evangelisten (wie der ganzen Gnosis, insbesondere des Marcion) gegen das Jüdische ist immer wieder hervorgetreten, während Nathanael (= Dositheos) als „rechter Israelit" z. B. in 1, 47 als „ohne Falsch" gekennzeichnet wird. Dagegen erscheint 8, 44 als schärfster Vorwurf: Der Teufel als Vater der Juden und der Lüge.
„Tochter Zion" ist wohl Bezeichnung der geistigen Gemeinde um den Lichtkönig. Zion bedeutet sonnig (Deutung einer biblischen Konkordanz, bei Wasserzieher = Hügel) und enthält wohl dieselbe Silbe di, zi, de, die für alle Di-Völker von Indien bis zum Norden die Gottesbezeichnung war. Zion ist die Lichtstadt, das himmlische Jerusalem gleich Friedensburg, wie in den Märchen das Reich des Vaters das Reich des ewigen Friedens und der Glückseligkeit ist. Auch Augsburg hieß bei den Alemannen, den Ziuwari, Ziesburg. Ich halte es für durchaus möglich, daß der Lichtmythos in dieser Auswirkung auf Götter-, Stammes-, Orts- und Personennamen sowohl bei indogermanischen als bei altsemitischen Namen verbreitet war.

Nach Bultmann (322) bestehen zu dem Text 12, 20–33 zahlreiche mandäische Parallelen, in denen die Angst des himmlischen Gesandten (und der Seele) vor den dämonischen Mächten der Welt und die Besorgnis, die gestellte Aufgabe (den Willen des hohen Lebens) zu erfüllen, zum Ausdruck kommt.
Das Betrübtsein in 27 will wohl zum Ausdruck bringen die tiefe Einsamkeit des Künders unter lauter Menschen, die seine Sprache nicht verstehen, mit seinen Bildern nichts anzufangen wissen, weil sie deren Sinn nicht ahnen. Aber die Klarheit wird kommen. Kam sie in der Wende der Weltgeschichte vor 2000 Jahren nicht, weil sie erneut verdunkelt worden ist, so muß sie heute kommen, wo unerhörte Entscheidungen der Weltmächte und der Menschen bevorstehen und wir als Volk der Mitte endlich unsere wahre Sendung erkennen sollen, soweit nicht spießbürgerliche Vermassung und fremddienliche Regierung auch den deutschen Menschen von seiner hohen Sendung abgezogen hat.
Die beiden Verse 27 und 28 sind eine Parallele zum Gethsemane-Gebet. Im übrigen entsprechen der ganzen Stelle 27–31 bedeutungsgleiche Stellen in mandäischen Texten: Ruf, Stimme, Donner, Gericht (Bultmann 380). Bultmann macht auch mit Recht darauf aufmerksam (329), daß diese Stelle der Angst und Entscheidung, der Hingabe zur Ehre des Vaters, zugleich an die Menschen gerichtet ist, zu denen Jesus redet.
In Vers 31 wird schon für damals das Gericht, die Entscheidung als geschehen ausgesprochen wie 3, 18 und 5, 24, im ewigen Jetzt und Hier. Aber noch war die Menschheit nicht soweit. Der erhöhte Christus ist nicht Weltenrichter. Er will nicht nur seine Freunde, sondern alle zu sich ziehen (32). Das klingt wie christlicher Jenseitsglaube, ist aber, wie Wetter richtig erkannt hat (179), nur aus der Mysteriensprache zu verstehen: „Mysteriengötter, die gestorben und auferstanden sind, hat es zwar gegeben, aber von keinem von ihnen hat man fühlen können, daß sie unter uns in geschichtlich greifbarer Gestalt gelebt und gewandelt haben. Beides hat nur das Christentum zu bieten.“ Wesentlich ist dabei aber nicht nur die gleichzeitige Wirkung mythischen und geschichtlichen Geschehens, sondern die mythische Vorstellung vom Reich des Lichtes oben und die symbolische Bedeutung vom Reich der Erkenntnis der göttlichen Lichtnatur des Menschen.

Die konkrete Vorstellung eines Oben als der himmlischen Lichtwelt, mit der die Menschen nach dem Tode vereinigt, zu der sie erhöht und hingezogen werden, spricht offenbar hier deutlich mit. Sie ist aber nicht minder deutlich durchklungen von dem Hinweis auf die Lichtwesenheit des Menschen, die von Anfang an das Johannes-Evangelium beherrscht und das Hauptthema gerade dieses bilderreichen Kapitels ist. Der Fürst der Welt in 31 ist wiederum der iranische Gegenspieler, Ahriman, zum Gott der Lichtwelt. Desgleichen ist das Gericht aus dem iranischen Mythos zu deuten. Das braucht kein Dualismus zu sein. Es war einst Polarität und ist erst im Christentum zur Zweiweltenlehre geworden.
Das führt nun zum eigentlichen Höhepunkt des Kapitels in 35 und 36: Auf dem kosmisch-mythischen Hintergrund des Gegensatzes von Licht und Finsternis, Wissen und Nichtwissen, Erkenntnis und Blindheit wird die Mahnung ausgerufen: „Glaubet an das Licht, dieweil ihrs habt, auf daß ihr des Lichtes Söhne seid!“ Dieses Wort zeigt mehreres. Zunächst ist der Künder mit seiner Botschaft persönlich vorgestellt: „dieweil ihrs habt“. Daß das nicht im Sinne des Einzigen, des „Offenbarers“, verstanden werden kann (Bultmann), ist wohl klar. Es geht hier um die Lichtbotschaft an alle. Aber auch der bloße Glaube an die Botschaft wäre graue Theorie, wenn nicht die letzte Folge einträte: damit ihr selbst Söhne des Lichtes, d. h. des Göttlichen, des ewigen, schöpferischen Lebens seid. Also wiederum unmißverständlich eine Botschaft *an alle*; denn das ist noch immer die Antwort an die Griechen und an das Volk, das dabei stund. Diesen allen will er die Botschaft vom Sinn des Menschseins übermitteln. Aber die Masse verstand ihn nicht. Sie lief zwar solchen Wanderpredigern nach, verehrte sie als Lehrer und Heilande, die göttliche Geheimnisse verkündeten und im Besitz göttlicher Kräfte waren. Sie werden Gottessöhne oder Götter genannt (Apostelgeschichte 14, 11 und 28, 6). Aber *selbst* das zu *sein,* was jene kündeten, das blieb den Eingeweihten der Mysteriengemeinschaften vorbehalten.
Diese bedrückende Verständnislosigkeit kommt schon in 27 zum Ausdruck, wird aber 37 ff. noch offener ausgesprochen: „Sie glaubten doch nicht an ihn, darum verbarg er sich vor ihnen.“ Die Berufung des Johannes auf Jesajasworte zeigt wiederum seine persönliche Herkunft aus dem Judentum. Auch die ängstliche Feigheit der Obersten gehört in diesen Zusammenhang. Sie gibt aber Gelegen-

heit, einen falschen Ehrbegriff abzuweisen. Eine ähnliche Klage findet sich in den mandäischen Liturgien: „Sie waren blind und sahen nicht, ihre Ohren waren verstopft, sie hörten nicht. Ihr Herz war ihnen nicht erweckt, das Große zu schauen im Hause der Vollendung ... Sie haßten den Weg des Lebens und liebten den Wohnsitz des Bösen“ (Bauer 165).

Was nun folgt, steht im Widerspruch zu 37, wo er sich verbirgt. Der Widerspruch klärt sich, wenn man mit Bultmann die Textfolge richtig stellt. Die Einleitung zu 12, 44–50 ist 8, 12, beides aus den mandäischen Offenbarungsreden. Dort wird der Gesandte als das Licht oder der Leuchtende bezeichnet (260). Warum leuchtend? Das ist nur vom mythischen Hintergrunde her zu verstehen.

Vers 44 fährt nun fort: „Jesus rief laut“, und das folgende ist nun wieder von grundlegender Bedeutung: Der Vers 44 lehnt jeden Personenkult ab: „Wer an mich glaubet, der glaubet *nicht* an mich.“ Damit wird sonnenhell bestätigt, was ich wiederholt geklärt habe: Das ICH, MIR, MICH geht nicht auf die *Person* des Gottes- und Menschensohnes Jesus als des alleinigen Christos, sondern auf den in ihm verkörperten Vater, das All-Leben, das ihn gesandt hat. Das wird in 45 mit sinnfälliger Anschaulichkeit noch gesteigert: „Wer mich siehet, der siehet den, der mich gesandt hat“, oder wie es 14, 9 heißt: „der siehet den Vater“, wobei Jesus durchaus undogmatisch als natürlicher Mensch zu verstehen ist wie jeder andere Mensch gleicher Erkenntnis.

Man muß das wirklich ganz konkret, leibhaftig verstehen, und die Allgemeingültigkeit der Botschaft von 36 dazunehmen: Jeder Mensch ist in demselben Sinne Gott, Gottessohn, Vater im Sohne, Sohn des Lichtes, wie der, der diese Botschaft den Menschen seiner Umgebung zuruft. Was sollte es auch für einen Sinn haben, von göttlicher Sohnschaft zur Welt zu reden, wenn diese Kündung nur den Künder selbst meinen soll, der nun neues Objekt des Glaubens für die Angesprochenen sein darf, die selbst aber nicht vollwertige Söhne sein dürfen? Das ist Bindung an grundsätzliche und ewige Unfreiheit von einem Machtstandpunkt aus. Dagegen: Johannes 8, 32 und auch Römer 10, 4 in der Sprache des kyriosgläubigen Paulus. Darum, wer einen Menschen, der sich seiner Gottwesenheit bewußt ist und sie in seinen Werken und Taten, in seiner Gesinnung und Haltung offenkundig verwirklicht, vor sich sieht, der sieht das

göttliche Leben der Welt unmittelbar, sieht Gott, den Vater, das wirkliche natürliche Leben leibhaft gestaltet, so daß die Worte 1, 14 nun nicht mehr bloß auf den Einziggeborenen oder den Logos als ein Wesen mit Sonderexistenz bezogen werden dürfen, sondern etwa so lauten müssen: „Der Sinngrund (Logos) des Seins wurde in leibhafter Gestalt als Mensch geboren, hat sich in uns niedergelassen (seine Hütte [Zelt] in uns gebaut, uns als seine Wohnung gewählt) und wir schauten seinen Lichtglanz als eines aus dem Vater des Lichtes geborenen Sohnes."
Theos hängt (nach Pape, Handwörterbuch der griechischen Sprache) mit Zeus, dios, deus zusammen und ist bei Homer sowohl plural als singular, so daß bei letzterem nicht immer an eine bestimmte Gottheit zu denken ist, sondern an die über den Menschen waltende höhere Gewalt oder Gottheit, die auch als theou moira (göttliches Schicksal) bezeichnet wird oder als moira allein. Das entspricht dem germanischen „das god" und den Begriffen regin, hopt, bond (nach Jan de Vries), methodu (nach W. Gehl): das Zugemessene, Schicksalhafte, an das alles Leben gefesselt ist. Auch moira bedeutet das „Zugeteilte" (nämlich Schicksal).
Der Stamm thea des griechischen Wortes schauen bedeutet sowohl ein weibliches Gottwesen, als den Anblick, das Schauspiel (Theater), als die geistige Schau (theoria), wobei wohl auch an die Verwandtschaft mit der Wurzel di, das Glanzvolle, Göttliche (theos, Zeus) zu denken ist. Der Begriff Sohn kann auf dem geistigen und mythischen Boden des Johannes-Evangeliums, trotz und neben der Verteidigungsbemühung des Evangelisten für seinen Helden tatsächlich nur als die allgemeine und in der Allgemeingültigkeit einzige (einziggeborene) Wesenheit jedes Menschen, kurz als *die* Sohnschaft (und nicht bloß „Adoptiv-Kindschaft") gedeutet werden. Ist das nicht der Fall, so verlieren die Verse 44 und 45 als Auftakt zu den folgenden Abschiedsreden ihren Sinn. Denn sie gehen zweifellos auf jeden, der diese Botschaft annimmt, glaubt, auf sich bezieht und bewußt in sich trägt.
Das bestätigt Vers 46 und das folgende: „Licht ist Wissen, Finsternis ist Nichtwissen, d. h. ich habe der Welt das Wissen um die Gottwesenheit, die Sohnschaft, das Gesandtsein des Menschen gebracht." Auch das persönliche Verurteilen, Richten, wird abgelehnt (47). Darauf ist schon mehrfach hingewiesen worden. Das „Gericht" liegt

schon in der Nichtannahme der angebotenen Kündung, der Lichtbotschaft, die wiederum nicht von der Person ausgeht, sondern die *Wahrheit des Lebens* ist. Jeder Mensch, der dieses Bewußtsein in sich trägt, göttliches Leben zu sein, den Vater sichtbar zu verkörpern in helfendem, heilschaffendem Wirken, der darf in gleicher Weise von sich reden (die gleiche „Sprache" sprechen) wie der johanneische Jesus.
Das klingt in unserer vollkommen entarteten materialistischen, individualistischen Welt noch weit fremder als vor 2000 Jahren, wo immerhin mythisches Denken noch nicht ganz erstorben war. Man muß die hohe Sicherheit und den Glanz der Worte 44–50 bewundern, mehr noch, man muß sich von ihnen innerlich ergreifen lassen und sie in sich verwirklichen. Nun folgt im Text nach Bultmann 8, 21 bis 29 und 12, 34–36 als Schlußakkord: „des Lichtes Söhne".

Der Verräter ist nach Kreyenbühl: „Das Evangelium der Wahrheit", wie der Thomas in Kapitel 11 und 20 der geschichtliche Gegner des Menandros, der großkirchliche Bischof Ignatius. Das Entscheidende ist auch hier wieder der Gegensatz zwischen dem Auferstehungsglauben der Kirche und dem Wissen um das ewige Leben bei den Gnostikern. Ich führe noch einige Sätze von Kreyenbühl an: „Das ist so, ob man nun mit Schleiermacher sagt: ‚Mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion', oder mit Johann Gottlieb Fichte den ‚jüdischen Grillen' die Überzeugung entgegensetzt, daß ‚man in jedem Momente die ganze Ewigkeit ganz hat und besitzt ... daher auch keiner Auferweckung als Rettung von einem Tode, den man nicht glaubt, weiter bedarf'."
Kreyenbühl bemerkt zu den Fragen der Menge in Vers 34, daß die nur andeutende Antwort des Jesus-Menandros „für die gesamte Geschichte der Christenheit von höchster Wichtigkeit sei" (I, 488), insofern hier der kirchliche Glaube an den geschichtlichen Christus für den Gnostiker abgelehnt und überhöht sei durch die eigene Licht- bzw. Gottwesenheit aller Erkennenden, die dann in Vers 36 als Söhne des Lichtes bezeichnet werden. Dazu ist dann wohl zu beachten 12, 44, wo es ausdrücklich abgelehnt wird, an die geschichtliche Person des Künders zu glauben, sondern an das Gesandtsein aus dem göttlichen Urgrund. Das „Wort" in den letzten Versen ist eben die Botschaft vom Einssein und vom ewigen Leben, vom Licht statt der Finsternis.

13. Kapitel

Dieses Kapitel beginnt als der letzte Akt der göttlichen Tragödie mit dem Liebesdienst des sich hingebenden und opfernden Helden an seinen Schülern und Freunden. Jesus gilt dem Evangelisten als die Zukunft vorausschauend. Für uns ist das unwichtig. Wir wissen ja, daß die Dichtung des Johannes, 130 Jahre nach den Geschehnissen und auf Grund früherer Berichte in gnostischer Darstellung entstanden ist und objektiv geschichtlichen Charakter vielleicht nur in beschränktem Sinne, vor allem in Hinsicht auf die Beziehung zu den Mandäern beanspruchen kann. Es ist bei dieser Gelegenheit wohl auch erwähnenswert, daß nach Weizsäcker die Bezeichnung Jesu als Nazoräer im Neuen Testament zwölfmal, als Nazarener (gleichbedeutend mit Nazoräer) fünfmal erscheint, darunter schon in Matthäus 2, 23: „Er soll Nazoräus heißen“ und in Apostelgeschichte 24, 6 als „Anführer der Nazoräer-Sekte“. Luther hat das nicht immer berücksichtigt.
Es geht uns auch nicht um die kultische Verehrung eines alleinigen Gottessohnes, wie Wetter und die Theologen es betonen, wie es sich auch damals schon sehr früh auf Grund der mythischen Bilder im ganzen Mittelmeergebiet gestaltet hatte und wie die Kirche es dann bis heute bewahrt und gepflegt hat. Das ist durch 12, 44 ausgeschlossen.
Uns geht es um Wesen und Haltung des Menschen in einem religiösen Sinne, der zugleich die Wurzel eines edlen ethischen Verhältnisses der Menschen untereinander ist. Wie bisher schon das helfende, heilende Werk die eigentliche Erfüllung des Willens des Vaters war, so ist es nun der Liebesdienst des Meisters an seinen Freunden. Es soll damit offenbar gerade das gezeigt und durch die Tat vor Augen geführt werden, was der kultischen Verehrung zuwider ist; denn das Waschen der Füße war damals Sklavendienst. Zwar läßt sich Jesus nach dem Evangelisten in Vers 13–16 als Herr und Meister benennen. Das gibt ihm aber nur Anlaß, es grundsätzlich abzulehnen, sich über seine Jünger oder andere Menschen zu erheben. Dabei ist besonders zu beachten, daß in 16 der Gesandte („Apostel“) nicht größer sei als der Sender, der Meister. Der Vers 16 ist Zitat aus Matthäus 10, 24. Diese Stelle hat nichts zu tun mit 14, 28: „Der Vater ist größer denn ich.“ In 13, 16 ist wie in Matthäus 10, 24 der

Meister Jesus gemeint, der seine Jünger aussendet, wie er selbst gesandt ist. In 14, 28 ist der Allvater gemeint, der als die All-Wirkmacht größer ist als jedes Einzelwesen, wiewohl er in jedem Einzelwesen als dessen Wesen und Wirkmacht „wohnt" gemäß 14, 10 und 1, 14, worin die Wesensidentität von Vater und allen Söhnen begründet ist.
Diese dienende, helfende Liebe ist das Wesen echter religiöser Gemeinschaft, insbesondere aber einer sich im Göttlichen und mit dem Göttlichen eins wissenden Gemeinschaft. Gemeinschaft hat ihre deutliche Grenze (10 f. und 18). Der Verräter gehört innerlich nicht zu ihr. Er wird nicht ausgeschlossen. Er macht sich selbst unmöglich und verläßt selbst die Gemeinschaft des Mahles. Auch der Verrat bleibt Schicksal, das auf den Verräter selbst zurückfällt. Ein schlagendes Beispiel für das „Richtet nicht!" Das Gericht erfüllt sich selbst.
Das entscheidende Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft ist (Vers 20) das Aufnehmen der Botschaft vom Leben, wobei wiederum das Mich und der Sender völlig in eins gesetzt werden, nicht kultisch-dogmatisch, sondern tatsächlich menschlich, ein Einssein *aller* wie in 17, 21: Freund gleich Künder (Gesandter), gleich Vater (Sender), alle ein und dasselbe „Leben".
Das Bild der Fußwaschung selbst hat nach Bultmann (360) wohl nichts mit der Taufe zu tun. Der Evangelist ist gegen alles Sakramentale ablehnend. Ihm kommt es nur auf den Inhalt der Kündung an, auf das gekündete „Wort" (15, 3) und dessen Sinn (Logos). Das Gebet (Kapitel 17) ersetzt das Herrenmahl, und die Heiligung geschieht wiederum nur durch das Wort (17, 17) als die Wahrheit. Das Mahl ist auch kein Passahmahl (13, 2 ff.), sondern ein einfaches Abendessen. Diese Ausführungen Bultmanns stehen dem nahe, was ich meiner ganzen Deutung als Ziel gesetzt habe: Es geht weder um die Person eines himmlischen Gottessohnes, noch um irgendwelche daran gebundenen Dogmen, sondern ausschließlich um die Botschaft, erkennend, erlebend, handelnd und nach 13, 4 helfend liebend das zu sein, was der „Gesandte" war; denn er war es nur, weil er es als zur Gottwesenheit des Menschen gehörig ansieht.
Im Hintergrund darf man vielleicht auch das Bild der Fußwaschung mythisch verstehen. Es ist immer wieder das Bild des himmlischen Lichtes, das hinter allem steht. Daß der Mond als Sichel und Zunehmender ebenso das Bild eines schönen Fußes, einer Ferse, einer Fuß-

sohle, wie das eines Schiffes, Nachens, eines Fisches oder einer Schale, eines Bechers, einer Wiege, Getreideschwinge usw. bietet, ist aus zahlreichen Sagen und Märchen bekannt und mehrfach schon erwähnt.

Das Waschen, Reinigen, ist ohne Zweifel die Befreiung des Lichten, des Hellen von Dunklem, Schmutzigem. Aller Quellenkult, Wasser aus dem Felsen schlagen, Taufriten u. ä. bezieht sich auf das Hervorkommen des himmlischen Lichtes aus dem dunklen Schoß der Helwelt. Fußwaschung ist Lichtwerdung und Lichtsteigerung des zunehmenden Mondes. Nur von dieser Deutung her gewinnt Vers 10 Sinn: „Wer rein ist – seinem Wesen nach Licht ist – bedarf nichts, denn die „Füße" waschen, er ist ganz rein – nur der Verräter am Göttlichen ist unreinen, dunklen Wesens.

Die nun folgende Ausscheidung des Verräters ist die Reinigung der Gemeinschaft vom unreinen Element, das sich überall einschleicht. Der Bissen ist uraltes Symbol. Wir haben oben schon davon berichtet. Das heilige Mahl ist das Genießen Gottes als Speise: die Nahrung als göttliches Leben. Hier ist der Bissen die Aufdeckung des Verrats an der Gemeinschaft, in der er mitgespeist hat. Abschließend zur Fußwaschung bemerkt Bultmann (365): „Die Konstituierung der Gemeinschaft und das Gesetz ihres Seins ist also in 13, 1–20 dargestellt." Dieses Gesetz der Gemeinschaft erscheint dann als Grundton der ganzen Abschiedsreden.

Die Schlußverse von Kapitel 13 nehmen wieder das bekannte Thema vom ewigen Lichtreich auf: „Wo ich hingehe, da könnt ihr nicht hinkommen." Die Verklärung ist der Aufstieg aus der irdischen Ebene ins hohe Reich des Lichtes, das schon immer in mythischer Zeit den Aufstieg der Seelen nach dem Tode bedeutete (Seele nicht individuell verstanden, sondern als die Rückkehr des individuellen Lebens ins All des Lichtreichs). Dieser Lichtmythos ist auch erkennbar in Vers 31 f.: Der Sohn ist Lichtglanz geworden, und damit ist Gott in ihm leuchtend, verherrlicht, verklärt worden. Das Wechselspiel von Gott und Mensch ist nur der Unterschied von Einzelsein und Allsein, das im ewigen Wandel des göttlich-schöpferischen Geschehens sich immer erneut trennt und wieder vereint. Das griechische „hen diapheron heauto" (das Eine in sich selbst Unterschiedene) ist ältester Ausdruck für dieses Paradox. Alles Getrennte ist darum nur scheinbar getrennt, im Wesen ist es auch

in der Trennung als „Sohn“ eins mit dem All der Natur als des „Vaters“. Vgl. Hölderlins Schluß des Hyperion: „Und alles Getrennte findet sich wieder.“
Daß die Verherrlichung (Lichtwerdung innerlich und wesenhaft verstanden) nicht nur den Einen als Künder der Botschaft meint, sondern jeden, der zu ihm hält und zu den „Seinen“ gehört (13, 1 wie 1, 12), geht aus der mandäischen Parallelstelle zu 13, 32 noch deutlicher hervor als z. B. aus 17, 22: „Seiet ihr mein Glanz, und ich werde euer Glanz sein. Seiet ihr mein Licht und ich werde euer Licht sein“ (Bauer 177).
Wie die Gefahr des Verrats mitten durch die Gemeinschaft hindurchgreift, zeigt die Szene mit Petrus, der aus Menschenfurcht und Feigheit nicht den Mut zum offenen Bekenntnis findet.
Zum ganzen Inhalt des Kapitels 13 ist zu sagen, daß hier nicht von dem sakramentalen Abendmahl die Rede ist, auch nicht von einem Passahmahl, sondern nur von einem Mahl („bei einer Abendmahlzeit“, Vers 2, „erhebt sich vom Mahle“, Vers 4, nach Weizsäcker). W. Bauer bemerkt dazu (167): „Johannes protestiert stillschweigend gegen die Auffassung der älteren Evangelien.“ Die Fußwaschung tritt an die Stelle des Passahmahles, eine Handlung an die Stelle von Worten (Bauer 171), das Wasser der Waschung an die Stelle des „Blutes“ von Lukas 22, 20, das dann allerdings in 1. Johannes 1, 7 auch erscheint. Beides ist Symbol der Lichtgeburt, in Johannes 13 äußerlich durch die Waschung, in Lukas 22 innerlich durch das Essen und Trinken des Gottes.

Die Ausführungen Kreyenbühls zu diesem Kapitel stimmen mit meinen Gedanken so weitgehend überein, daß ich ihnen kaum etwas hinzuzufügen habe. Die Sicht Kreyenbühls ist wiederum zeitgeschichtlich begründet. Was Kreyenbühl über die Zeitlage zwischen 130–140 im 1. Band seines Werkes sowohl S. 82–145 („Die wahren Zeugnisse über das ursprüngliche Vorkommen des Evangeliums“), als S. 146–174 („Die Selbstcharakteristik und Selbstbezeichnung des Verfassers“) vorträgt, ist von solcher Gründlichkeit und so einleuchtend, daß ich keinen Grund sehe, seiner Beweisführung zu mißtrauen.
Darnach ist das 13. Kapitel eine Darstellung der Trennung einer gnostischen Liebesgemeinschaft unter der Führung Menanders von der kirchenchristlichen Richtung unter Bischof Ignatius, der jetzt in der Maske des Judas erscheint, der nun „in die Nacht“ geht als der Nichtwissende um die doppelte Grundwahrheit der Einheit von göttlich und menschlich und des Ewigseins in allem Zeitlichen. Man muß das Bekenntnis des Ver-

fassers als ein durchaus persönliches im Gegensatz zu der kirchlichen, historisch gebundenen Dogmatik des Ignatius verstehen und muß ebenso das Bekenntnis, die Sprache und das innerste Erlebnis des Sprechers, der unter der Maske des Jesus sich vorstellt in das eigene Erlebnis des Lesers bzw. Hörers aufzunehmen bereit sein, wenn es die rechte Wirkung haben soll. Man muß also die hochgemute Entschlossenheit aufbringen, alle die persönlichen Fürwörter: „*Ich* bin", „wer an *mich* glaubt" unmittelbar auf sich selbst anzuwenden und sich erst damit vollkommen abzulösen von der Bindung an einen geschichtlichen Erlöser und Künder vor 2000 Jahren, sondern zu einem durchaus unmittelbaren Verhältnis zum Göttlichen zu gelangen, also jede Mittlertheorie von sich weisen: Atman gleich brahman.

Es ist ergreifend, mit wie tiefer Einfühlung Kreyenbühl gerade diesen Akt der letzten Trennung von der Kirche und den Charakter des Mahles als das Bild einer Liebesgemeinschaft derjenigen, die das Wissen um die letzten Mysterien religiöser Erfahrung in der Seele tragen. Nur so kann man auch alle die Worte der Gott-*Unmittelbarkeit* richtig deuten und auf seine eigene Haltung der Welt gegenüber übernehmen, die besagen: „Wie mich mein Vater gelehret hat, so rede ich" (8, 36, 28, 38 und sonst). Diese Liebesgemeinschaft hat dann auch die Kraft nach außen auszustrahlen, was sie im Innern ihres Herzens bewegt.

Es ist erstaunlich, daß kein einziger der mir bekannten Forscher, insbesondere derjenigen, die sich um das Wesen der Gnosis bemüht haben, den Namen und die Deutung von Kreyenbühl erwähnt und würdigt, weder für noch gegen seine Beweisführung und Ausdeutung. Das Werk scheint als unerwünschte Wahrheit totgeschwiegen.

14. Kapitel

Schon von Kapitel 13 an hört die Abweisung anderer Gottessöhne (Propheten, Wanderprediger) und der Kampf mit der jüdischen Rechtgläubgkeit auf. Von nun ab hat es Jesus nur noch mit seinen Jüngern zu tun. Diese „Abschiedsreden" bemühen sich, alles Wesentliche nochmals klarzustellen. Hat man sich daran gewöhnt, unter Gott das All-Leben zu verstehen, und in den persönlichen Fürwörtern ein Zweifaches zu erhorchen: den impirischen, individuellen Sprecher und als mit ihm identisch den, der *im Namen* des All-Lebens, des Vaters, spricht, dann ist kaum anzunehmen, daß ein Wort wie Vers 1 anders zu deuten sei. Man wird dann lesen müssen: „Glaubet an das hohe Leben und glaubet auch an mich als den,

der euch die Botschaft dieses Lebens kündet." Dazu mag man Vers 18 Schluß vergleichen: „Ich lebe und ihr sollt auch leben" (das Leben haben wie 11, 25; 3, 15; 5, 26) und alle anderen Worte vom Leben, insbesondere die Redeweise der Gottessöhne: „*Ich bin* das Leben", was in 14, 6 wieder aufklingt: Tat twam asi – Das bist du – wie ich es bin.

In diesem Leben so zu stehen, daß das vergängliche, empirische Ich sich *ewig weiß*, daß es sich mit dem nie vergehenden All-Leben, mit „Gott" *eins weiß*, das ist der tiefe Grund für das Wort: „Euer Herz erschrecke nicht" in Vers 1. Dieser Ewigkeitscharakter des zeitlichen, in ewigem Werden und ewiger Neuschöpfung verlaufenden Lebens darf und muß nun auf dem Boden der konsequenten Deutung dieses Buches so verstanden werden, daß das „Haus des Vaters" das gesamte Werden des Lebens und die „vielen Wohnungen" die vielerlei Lebensformen sind, in die das göttliche Leben der Natur (Hölderlin) sich je und je gewandelt hat und ewig weiter wandeln wird.

Es kann ja wohl trotz dieser Deutung nicht in Abrede gestellt werden, daß das Hingehen und das Bereiten der Stätte (3), das „Zu mir nehmen" und „Sein, wo ich bin" wie die naive Himmels- und Seligkeitsvorstellung der Jenseits- und Unsterblichkeitsgläubigen klingt und sie in ihrem Glauben zu bestärken scheint. Berücksichtigt man aber, daß das Hingehen zum Vater dasselbe meint wie das Kommen vom Vater, das Gesandtsein, so kann gar kein Zweifel sein, daß des Vaters Haus das ewige Leben der Welt ist, zunächst mythisch vorgestellt als das Reich des Lichtes oben, aber dieses doch als das Wirkende, Lebenzeugende, das Ewig-Eine, das in seinem Wirken sich ewig wandelt und in seinem Wandel immer neue Stätten der Daseinsmöglichkeit schafft.

Das Wiederkommen und Zu-mir-nehmen wörtlich zu verstehen, kann wohl kaum gemeint sein. Ob in einer mythischen Deutung an die alte indische Vorstellung des Götterwegs gedacht werden darf, wage ich kaum zu vermuten und anzudeuten. Es ist der Weg des ewig zwischen Aufstieg und Abstieg, zwischen Helwelt und himmlischer Lichthöhe kreisenden Mondes als Symbol des die dunkle Erde erleuchtenden göttlichen Lichtes und Wesens, der dann auch der Wiederkommende ist, über den die Seelen der mit gutem Karman Ankommenden und der Wissenden zur ewigen Lichtheimat

aufsteigen, um dort mit diesem Lichte wieder so eins zu werden, wie sie es von je waren und als heiliges Wissen auch in ihrem zeitlichen Dasein in sich trugen.

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
So geht, erlöst von Name und Gestalt,
Der Weise ein zum göttlich höchsten Geiste."

(Mundaka-Upanishad III, 2, 8, nach Deussen, Geheimlehre S. 189.) An der Grenze zwischen persönlicher Unsterblichkeit und indischem Einswerden mit der Lichtwelt bewegt sich die schöne Parallelstelle aus dem mandäischen Johannesbuch: „Wir werden mit ihm zum Orte des Lichtes aufsteigen", oder an anderer Stelle: „Ein jeder, der sündlos befunden wird, wird zu dir, zum Orte des Lichtes aufsteigen", oder: „Du bist der Weg der Vollkommenen, der Pfad, der zum Lichtort emporsteigt." Man beachte auch die auf jeden Wissenden angewendete und anwendbare Eigenschaft der Sündlosigkeit und Vollkommenheit.
Ausführlich führt Bultmann die Parallelstelle aus der mandäischen Ginza an mit dem Hinweis auf deren „ursprünglichen mythologischen Charakter": „Ich will hingehen, Hibil in dem neuen Gemach einen Platz anzuweisen und komme dann rasch zu euch. Das Auge des Lebens ist auf euch gerichtet ... Fürwahr, ich bin bei euch ... Fürchte und ängstige dich nicht und sage nicht, sie haben mich allein in der Welt des Bösen zurückgelassen ... Wenn dein Maß vollendet ist, werde ich selber zu dir kommen. Ich werde dir die Gewänder des Glanzes bringen ..."
Es ist überraschend, wie deutlich hier die Verwandtschaft des Wortlauts im 4. Evangelium mit der mandäischen Quelle erkennbar wird. Dasselbe gilt für die himmlischen Wohnungen im Reich des Lichtes.
Auf dem Weg zum Lichtort erlebt die Seele mythisch mehrere Gefahr drohende Stationen. Darauf deuten die Verse 4 und 6 hin, 6 verstanden als die Botschaft des Wissens um die Lichtwesenheit. Der Begriff „Weg zum Lichtort" ist in mandäischer Literatur häufig: „Zeige uns den Weg", lautet die Bitte der Frommen an Manda d'Haijê. Ganz ähnlich bei den Manichäern(Bauer 179). Bei diesen ist der Mondcharakter noch deutlich: „Gepriesen seist du, o Leuch-

tender, Mani, unser Führer, Wurzel der Erleuchtung!" In der vorchristlichen Naassenerschrift „Vom Mensch" heißt Hermes der Seelengeleiter und Seelenerzeuger. Sein Symbol ist der Phallus, die göttliche Zeuge- und Gestaltungsmacht. Er ist der Gott der Wege. Ihm entsprechen Odin und Dionysos.
Auch der Begriff „Weg zur Wahrheit" ist verbreitet. Isis sagt von sich: „Ich bin die Wahrheit." Zu Vers 6 ist aber die mandäische Parallelstelle zu beachten: „Du zeigtest uns den Weg des Lebens und ließest uns die Pfade der Wahrheit und des Glaubens wandeln." „Du bist das Leben von Ewigkeit ... Du bist die Wahrheit ohne Irrtum." Die enge Verwandtschaft von johanneischen Gedanken und iranisch verwurzeltem Mandäismus springt immer neu in die Augen (Bauer 180).
Zu Vers 9 ist ein Text aus dem ebenfalls „heidnischen" Poimandres höchst bedeutsam: „Der Vater aller, der Geist (Nous), der Licht und Leben ist, gebar den Menschen, sich selbst gleich, den er liebte als sein eigen Kind. Denn er war überaus schön, da er des Vaters Form hatte. Denn in Wahrheit liebte Gott seine eigene Gestalt ... Er (der Mensch) zeigte der niedersinkenden Natur die schöne Gestalt Gottes" (Schultz, Dokumente 64 und Reitzenstein, Poimandres 331).
Vielleicht hat niemand klarer und schöner dieses Sicheinswissen mit dem ewigen Wandel des Lebens, das Stehen über der Vielheit der Formen erkannt und in Worte gefaßt wie Hölderlin im 10. Briefe des 4. Buches des Hyperion: „Ich werde sein; ich frage nicht, was ich werde. Zu sein, zu leben, das ist genug, das ist die Ehre der Götter."
Die Verse 4 und 6 bestätigen meine Deutung: Der Weg dahin, wo der Sohn (der Mensch) herkommt und wo er hingeht, ist der Sohn selbst in seinem Wort: „Ich bin", Ich nämlich, das Göttliche, die Gottwesenheit, die in jedem Menschen Gestalt geworden ist. Dieses höhere göttliche „Ich bin" spricht aus jedem Menschen: „Ich, dein gottheitliches Leben, bin auch dein Weg, deines Wesens Weg. Gehst du diesen Weg, dann gehst du zur Wahrheit, dann verwirklichst du die Wahrheit; denn du kannst nur sein, der du bist, als der du vom Vater in die Welt gesandt bist. Nur so lebst du dein „eigentliches" Leben.
Zu dem Begriff Wahrheit bemerkt Bultmann (Theologie des Neuen Testaments 365): „Die Wahrheit ist faktisch die Wirklichkeit Got-

tes; Jesus, Menandrós der Gnostiker, *sagt* ja nicht nur die Wahrheit, sondern er *ist* sie zugleich ... sie ist die in ihm sich offenbarende, geschehende Wirklichkeit Gottes selbst; denn wer ihn gesehen hat, hat den Vater gesehen." In ihm ist und wirkt der Vater (5, 17 und 14, 10); und wie er die aletheia, die Wahrheit, ist, so ist er auch die zoè, das Leben. Diese Sätze dürfen nicht dualistisch verstanden werden, die Unterschiedenheit von Vater und Sohn ist nur die vom Allgemeinen und vom Besonderen, vom Allheitlichen und dessen Wirklichwerdung im Einzelseienden. Darüber hat sich Meister Eckhart ausführlich verbreitet, besonders in der Expositio z. B. S. 85, 87, 125, 114 f. („weil es Gott eigen ist, ununterschieden zu sein und er allein durch seine Ununterschiedenheit unterschieden wird" ... „Da das Entsprungene in seinem Ursprung ist, so muß es dasselbe wie der Ursprung sein". „Ursprung und Entsprungenes sind eins." „Der Hervorgehende (der Sohn, das Ding, das Einzelseiende) ist nicht *etwas Anderes*, sondern nur *ein Anderer*" (115 f.).

Nur so gewinnt auch der zweite Teil von Vers 6 Sinn: Niemand kommt zum wahren Leben, denn durch das Wissen um seine Sohnschaft, sein Beauftragtsein. Auch das in Vers 15 gebrauchte Wort „Gebot" ist in seinem ursprünglichen griechischen Sinne soviel wie Auftrag (entolè). Das „durch mich" kann nur bedeuten das Sich-eins-wissen mit dem Ewig-Einen, von dem jeder in seiner Menschwerdung herkommt und zu dem jeder mit dem Ende dieses seines „Auftrags" heimkehrt. Das ist der Weg zum Vater, den nur der kennt, der sich als Sohn weiß (Vers 7).

Die folgenden Verse erneuen in diesem Sinne das Wort und Wissen von 12, 45 und 49: „Wer den Sohn als lebendigen, wirkenden, individuellen Menschen sieht, der sieht das Leben selbst, das All-Wirken, in persönlicher Prägung, ein Wissen, das offenbar den Jüngern noch nicht aufgegangen ist. Vers 10 ist aber nur der Auftakt, die Vorbedingung, das Fundament für Vers 20: „Ich im Vater, ihr in mir und Ich in euch." Damit ist doch eindeutig gesagt, daß auch die Schüler des Meisters, die Menschen, die seine Botschaft annehmen, und die ihn „kennen", eins mit dem Vater, dem göttlichen Leben, sind. Das „in mir, in euch, im Vater" bedeutet „im Leben" sein, nämlich *selbst Leben sein*, „in Gott sein" gleich *selbst* gottwesentlich sein.

Ebenso wird erneut betont, daß der Sohn nichts aus sich selbst redet oder tut, was dann eine Selbstverständlichkeit ist, wenn man weiß, daß der Mensch, wie alle Natur, nur Leben vom All-Leben ist und nichts aus sich selbst. Diese Folgerung aus dem Einssein ist in den Worten enthalten: „Der Vater wohnet in mir (wie 1, 14 der Logos), *er* tut die Werke und redet die Worte, die von mir nach außen gehen." Ich bin nur der Ort, an dem der Vater in meiner Gestalt durch „meinen" Willen, „mein" Denken und Urteilen wirkt. Nicht ich als für sich seiendes Individuum wirke, denke, rede, handle, sondern ES, das Göttliche, das Leben, die Natur, der Vater, denkt in mir und handelt durch mich (wie Athene durch Achill: Walter F. Otto „Theophania" S. 43). Dieses ES denkt in mir, *als* ich, ist auch die philosophische Erkenntnis Hegels (Werke XVI S. 225). Mein Wille ist nicht mein Wille, sondern der des Lebens. Denn es gibt nur *einen* Willen, den des Lebens, den Nietzsche den „Willen zur Macht", d. h. zum schöpferischen Gestalten nennt.

So kann Vers 11 die Wechselidentität aussprechen: „Ich im Vater und der Vater in mir." Vers 12 aber lehnt wiederum eindeutig die dogmatische Deutung der Einziggeborenheit des historischen Jesus als Christos ab und bringt die volle Allgemeingültigkeit des Einsseins in der eben geschilderten Innigkeit und Absolutheit zum Ausdruck: „Wer, d. h. *jeder*, der an mich, an meine Botschaft, glaubt (sie in sich erlebt und verwirklicht), der wird die gleichen Werke und noch größere tun. Ich aber kehre heim zum Ewigen, zum Vater."

Vers 13, 14, 16 redet vom Bitten im Namen des Künders; auch hier muß so gedeutet werden: Im Namen des in jedem Menschen verkörperten Göttlichen. Denn dieses ist der „Name" des Ewigen. Das Ich, das die Bitte erfüllen will, ist eben die göttliche Macht des Lebens, die in jedem Menschen wirkt und sein Schicksal ist. Man denke an 11, 41 f.: Das innere Wissen um die Erfüllung des Ersehnten, das eigentliche Wesen des „Glaubens".

Die Formel „Im Namen von" ist in doppelter Weise gebraucht. Die bekannte Redensart der damaligen Gottessöhne: „Ich bin ..." (= Ego eimi), ist ein Reden im Namen des All-Lebens, des Vaters. Das Bitten im Namen des Sohnes aber, persönlich gesprochen: „Im Namen Jesu" bedeutet nicht das Persönliche als solches (gemäß 14,

10; 12, 44 und 49), sondern die Botschaft des Jesus, also: „Im Namen meiner – und eurer – Sohnschaft", im Namen meiner Gottwesenheit als meiner Kraft und ist so dasselbe wie die erste Formel: Im Namen meines Auftrags und meines Verfügungsrechtes über das Leben, vgl. Luthers Sendschreiben von der Freiheit: „Ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Durch sein Priestertum ist er Gottes mächtig (16. Artikel). An das Leben „glauben" bedeutet die innere Sicherheit gemäß dem Wort „Alles ist euer", die Sicherheit des dritten Bruders im Märchen.

Darum auch Vers 15: „Die Gebote", die hier als Ausfluß der Liebe des Künders gefordert sind, können wie in 16, 34 nur als innerer „Auftrag" des Lebens an den Einzelnen, als Erfüllung seiner Sendung, als Treue (en archè) zum eigenen Wesen verstanden werden.

In Vers 16 ist der „Tröster", griechisch Paraklet gleich Helfer, Fürbitter, Anwalt in Aussicht gestellt. Das kirchliche Dogma bezieht das auf die dritte Person in der Dreifaltigkeit. Davon kann hier keine Rede sein. Geht der Künder hin, wo er herkam, zu seinem Sendevater, dann haben die Schüler keinen Lehrer oder Mittler mehr (als Vermittler der Wahrheit). Sie müssen nun aus ihrem eigenen Geist und Herzen schöpfen. Was heißt aber „eigen" nach Vers 10. Doch nichts anderes, als daß der Schüler nun das erlangte (ihm gekündete) Wissen, als das Wissen um den Gott *in ihm* erkannt haben muß. Der Gott „sitzt" aber nicht als ein zweiter in ihm, sondern er lebt *als* der Schüler, und wirkt aus ihm, spricht zu ihm in seinem Herzen. Der Paraklet ist sonach nichts anderes als das dauernde („bei euch ewiglich") Bewußtsein der Erfüllung des inneren Auftrags (entolè). Dazu Johannes 8, 38.

Diese meine Deutung auf das eigene Innere des Menschen ist nun allerdings nicht vereinbar mit der Deutung Bultmanns: „Der Glaube ist nicht die Charakterhaltung des auf sich angewiesenen und in sich geschlossenen Menschen, sondern er ist die Antwort auf die verklingende Frage des Offenbarers" (475). Hier wird immer noch ein „nach Außen" beibehalten, eine Trennung von Vater, Sohn und Geist je für sich, und vom wirklichen Menschen. Diese ganz unwirkliche Anschauung entzieht dem Menschen seine letztgründige Freiheit, die nach 8, 32 gerade aus der „Wahrheit" des Einsseins, der Identität im Sinne von 12, 45 und 14, 9 folgt, die eben nicht auf

den „Offenbarer“ angewiesen zu sein braucht, wenn sie Wirklichkeitsbedeutung je gewinnen soll. Auch das „Glauben“ ist ja doch ein Entscheidungsvorgang im eigenen Sein, ein Zu-eigen-machen der Erkenntnis als Erlebenis. Die Befürchtung, es könnte daraus „der Herren eigener Geist“ im Sinne individualistischer Hybris werden, wird hinfällig, wenn eine Wertschichtung als Führungsorganismus es in die richtigen Wege und Grenzen leitet. Die katholische Kirche ist ein solcher Organismus, aber das Prinzip ist nicht das der letztgründigen Freiheit.

Man vergleiche dazu den 3. Abschnitt der Rede von der schenkenden Tugend in Nietzsches Zarathustra: „Allein gehe ich nun, meine Jünger. Auch ihr geht nun davon und allein! So will ich es ... Man vergilt einem Lehrer schlecht, wenn man immer nur der Schüler bleibt. Ihr verehrt mich. Aber wie, wenn eure Verehrung eines Tages umfällt? Hütet euch, daß euch nicht eine Bildsäule erschlage! Ihr sagt, ihr glaubet an Zarathustra. Aber was liegt an Zarathustra? Ihr seid meine Gläubigen. Aber was liegt an allen Gläubigen? ... Nun heiße ich euch mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ Man darf das wohl als ein Gegenstück zum Abschied des Jesus betrachten. In der auffallend ähnlichen mandäischen Parallele zu Vers 18 sagt Manda d'Haijê: „Ich will hingehen, Hibil (dem Jünger und Freund) in dem neuen Gemach einen Platz anweisen und komme dann rasch zu euch. Fürchtet euch nicht!“ (Bauer 184). Auch die Figur des Helfers finden wir bei den Mandäern.

Das eben ist der Geist der Wahrheit, sich so als das göttliche Sein in bestimmtem Schicksalsauftrag zu wissen, sich so und nicht anders zu leben. Die „Welt“, von der nun die Wissenden unterschieden werden, ist die Menge der Nichtwissenden. Der „Geist“ als Helfer, Erleuchter, ist dasselbe wie der Vater und darum ebenso „in ihnen“ wie der Vater. Er ist auch derselbe wie der Sohn, der in 18 sagt: „Ich komme zu euch“; denn alle drei mythischen Bilder sind eines, nämlich das göttliche Wesen von allem, was ist.

Man kann das aber nicht als die Dreifaltigkeit des Dogmas ansehen. Zwar sind alle drei Gestaltformen je eine Wirkungsart des Göttlichen; aber sie sind nicht drei Personen in einer Gottheit, sondern drei Erscheinungsweisen: die erste des All-Lebens als Vater, der alles in allem ist, die zweite als Einzel-Leben, als Sohn, der den

Vater leibhaftig verkörpert, sichtbar darstellt, die dritte als die schöpferische Innenkraft des Vaters und des Sohnes, der Logos oder die Geist-Seele der Allwelt, sonach drei Aspekte der Einen Lebensmacht: Welt-Allmacht, Individualmacht, Innenmacht.

Anders gesehen: Vater und Sohn sind eins im selben Innenwesen. Von Personen kann so nicht gesprochen werden. Weder die Vaterheit des Lebens, noch die Sohnheit seiner Erscheinung, weder das All-Leben als „Gott", noch das Einzelleben als Mensch sind für sich seiende Personen. Der Mensch ist nur eine Seinsweise der All-Einheit, die nur als Natur und Mensch in Erscheinung tritt. Beide sind dem Umfang nach verschiedene, dem Wesen nach gleiche Machtformen der Allseele, oder, wie Meister Eckhart sagt: der göttlichen Vernunft, des Logos. Nur dem Bereich nach ist der Vater „größer" als der Sohn. Der Geist, d. h. die erkennende und erlebende Seele, ist das Bewußtsein des Einsseins im Wesen und der Verantwortung für den Auftrag, nicht die ins Gegenständliche sich zerdenkende Ratio (Klages).

Die „Welt" in Vers 19 ist offenbar die Gesamtwelt alles Gewordenen, im besonderen die Welt der Menschen als der Machtbereich des Vaters, der nach Vers 20 in allem, in den Menschen, hier in seinen Jüngern und in ihm selbst ist, wie er und sie im Vater. Die „Liebe" (21) ist die Erfüllung des Auftrags am göttlichen Leben (Gebot gleich Auftrag = entolè). Wer MICH liebt, d. h. das Göttliche des Menschseins und aller Natur liebt, der wird vom „Vater" (dem All-Leben) geliebt. Das Göttliche offenbart sich ihm allerwärts und als der wahre Sinn seines Sonderseins. Weizsäcker hat statt offenbaren: „erscheinen". Das griechische „emphaniso" bedeutet ins Leuchten bringen, sichtbar machen.

Dieses „Offenbaren" ist dem Judas noch rätselhaft (22). Jesus verweist ihn nochmals darauf, daß einzig und allein die Erfüllung des Auftrags dazu führt, daß der Mensch sich als „Wohnung", als Tempel, als Verkörperung, als Menschwerdung des Göttlichen erkennt und weiß. Das WIR ist der Vater im Sohne als wahrhaftiges Leben, als „göttliche Vernunft"; wohnen gleich verweilen, bleiben. Das Erscheinen („Offenbaren") in 21 ist also soviel wie „Aufleuchten" der Erkenntnis seiner eigenen Gottwesenheit in seinem Bewußtsein und seiner Verantwortung.

Die Verse 25–31 bieten nichts Neues, aber einen friedlichen Aus-

klang innerer Überlegenheit: „Nicht gebe ich euch, wie die Welt gibt“, nämlich Angst und Furcht vor dem drohenden Schicksal. Dieses kann dem nichts anhaben, der eins ist mit dem ewigen Gang des Lebens. Hoch über dem Wellenspiel des Geschehens ist die Ruhe und der Frieden des Überzeitlichen, Unvergänglichen, Ewigen. Daß das Reich des Lichtes auch ein Reich des Friedens ist, wissen wir aus den Märchen, wo der sieghafte Befreier der Jungfrau das Reich des Vaters in ewigem Glück und Frieden übernimmt. Bei den Mandäern zeigt der Manda d'Haijê den von der Finsternis Befreiten das Wesen des großen Friedens: „Vom Glanze und vom Licht des Manda d'Haijê und vom Frieden des Lebens ruhe ein Teil auf uns“ (Bauer 187). Ähnlich die Manichäer. „Den Vater lieben“ in 19 bedeutet das Leben, das Schicksal lieben (amor fati). Auch wenn das Schicksal die Gestalt des „Fürsten dieser Welt“, das heißt der Licht- und Wertfeindlichkeit, des Nicht-Verstehen-Könnens und -Wollens annimmt, so kann er dem nichts anhaben, der in seinem Einssein über allem Widrigen und Feindlichen steht. Das Bild vom Schreiten auf den Wellen ist in gleichem Sinne das Stehen über der ewigen Tragik des Lebens. Gerade darum steht das Schicksal auch über den Göttern, weil die Tragik wesenhaft zum Schicksal gehört. Stünde das Licht ewig gleich am Himmelsbogen, so würde man seiner überdrüssig und das Leben müßte ersterben; denn es lebt auch von der Nacht, aus der es geboren ist. Ohne den Kreislauf des himmlischen Lichtes wäre die Welt tot. Kreislauf ist Schicksal. Daß Schicksal Kreislauf zwischen Ober- und Unterwelt ist, bedeutet seine ewige Sieghaftigkeit. Darum die immer wiederholte Mahnung: „Wer an MICH, an diesen ewig sicheren Sieg des göttlichen Lichtes und Lebens über seine innneren Gegenkräfte, *glaubt*, der durchschreitet auch die ebenso ewige Passion des Lebens im Wissen um eine sichere „Auferstehung und Himmelfahrt“, d. h. Auffahrt zu neuer Lebensherrschaft. Man denke auch an das Wort: „Wer meines Speeres Spitze fürchtet, durchschreite das Feuer nie.“ Und schon klingt auch in Vers 28 der Klang der Freude durch, der alle Furcht und alles Leid übertönt, dessen Wurzel die Liebe zu der Botschaft des Einsseins mit dem heiligen Gang des Lebens ist. Denn dieses in seiner Ewigkeit überwindet und überhöht immer sich selbst, seine Gegensätze und Spannungen, seine notvolle Tragik und alle ihm erwachsende Feindseligkeit durch seine eigene Macht.

Kreyenbühl glaubt an ein Wiedersehen im Hause des Vaters (I, 654). Das klingt dogmatisch wie individuelle Unsterblichkeit. Kreyenbühl weist aber sofort (655) eine zweite Wiederkunft „am jüngsten Tage“ wie schon früher ab und verspricht (Vers 16) den „anderen Tröster“, der nun aber nicht ein von ihm verschiedenes Wesen ist, sondern wiederum er selbst, der ebenfalls nur geredet und gewirkt hat, was ihn sein „Vater“ gelehrt hat. Was und wer ist aber der Vater? Nichts anderes als das reine Innen. Der Vers 1: „Glaubet an Gott und glaubet an mich“, kann nichts anderes bedeuten als dieses Wirken oder Gewirktwerden von innen her, das aber, wie Kreyenbühl hier erneut betont, keine Selbstvergötterung bedeutet, sondern die Wesenseinheit des Menschen mit der Gotteskraft. Nur aus dieser Allgemeingültigkeit der Wesenseinheit kann er Vers 12 seinen Freunden in Aussicht stellen: Wer an mich, das heißt an meine Botschaft der mystischen Einheit, glaubt, der wird nicht bloß die gleichen Werke tun wie ich, sondern noch größere, wenn ich nicht mehr im Dasein bin, sondern Abschied genommen habe zu meinem Vater. Kreyenbühl bemerkt dazu: „Wenn die Worte Jesu von seinem Vater und wenn die Worte des Lieblingsjüngers Jesu (des Menandros) von der Einheit mit dem Vater keinerlei substantielle Gemeinschaft des göttlichen und menschlichen Wesens bedeuten, dann kann das Christentum ruhig abdanken“ (I, 657). Das kann keinen gegenständlichen Dualismus bedeuten, sondern nach Vers 7 ,9, 10, 20 und 17, 21 das reine Innesein. Dieses Innesein, dieses Einssein, dieses ES im menschlichen Ich ist das rechte Denken, der „heilige“ Geist, der „Paraklet“, der nun „in die Wahrheit leitet“, der den Meister und seine Freunde erfüllt und auch nach seinem Weggang aus ihnen spricht. Es nützt nichts, von der einen Seite her zu erklären, das sei das alte Christentum, von dem man nichts mehr wissen wolle, von der anderen Seite her wie Kreyenbühl diese Mystik für „christliche Mystik“ zu erklären. Das sind bloße Worte, mit denen wir nicht zur wirklichen Wahrheit kommen. Ich meine sogar, nicht einmal das Wort Gott ist unentbehrlich und sage mit Goethe: Nenns wie du willst, Name ist Schall und Rauch. Das letzte Mysterium ist das Einssein des Individuellen mit dem Überindividuellen, des menschlichen Ego mit dem Allsein, mit der All-Dynamik, die im Bilde des „Vaters“ alles wirkt. In dieser Allgemeinheit kann der Atheist ebenso wie der Pantheist (so nennt es Kreyenbühl), der östliche „Materialist“ wie der westliche „Freidenker“ zustimmen, weil keiner behaupten kann, daß er sich selbst ins Dasein gesetzt habe und aus individual-eigener Machtvollkommenheit sein Leben lebe und seine Werke wirke.

Immer stärker wirbt nun der Wissende um seine Jünger, immer höher steigen die Klänge, immer bestimmter wird das Wissen um die letzte Hingabe. Das Bild vom heiligen Weinstock ist nach W. Bousset (274) des Dionysos Symbol, wie die Hochzeit von Kana eine Dionysoslegende ist. (Über Dionys vergleiche man das schöne Buch von W. F. Otto.) Nach Bultmann (407, 6) ist der Weinstock bei den Mandäern der Lebensbaum. Ebenda ist auch hingewiesen auf den Urmenschen (Gott Anthropos = Mensch als Erlöser, Menschensohn) als Weltenbaum und auf den Lebensbaum in Kombination mit dem Kreuz, die alten Mondmythen, auf die ich oben (S. 51) hingewiesen habe. Lebensbaum, Baum der Erkenntnis, Baum des Todes sind ein und dasselbe Bild (vgl. E. Böklen, „Adam und Qain", S. 55 ff.).
Wein ist wie Wasser ein Bild des Lichtes, das wie der mythische Baum, so hier als Weinstock die Welt erfüllt, ja das organische Bild der Welt selbst ist, wie die Weltesche im Norden. Ego eimi – ICH BIN – die große Sprache des Wissenden als des Mensch gewordenen Logos, ICH, das All in meiner Gestalt: „Die Seele ist das All" (Meister Eckhart).
Vom Bild des Weinstocks, das im 4. Evangelium nur einmal an unserer Stelle überraschend auftaucht, hören wir durch das ganze mandäische Schrifttum hin immer wieder. Vor allem wird Manda d'Haijê „Weinstock" oder „Weinstock des Lebens" genannt. Was in bezug auf das Bild vom guten (schönen) Hirten religionsgeschichtlich festzustellen war, daß es ein vorchristliches Mondsymbol von Indien und Ägypten bis Griechenland war, das gilt auch für den Weinstock. Es ist keine Rede davon, daß etwa die Verwendung im Mandäischen aus dem Johannes-Evangelium stammen würde. Eher muß man bei dem vielfachen Gleichlauf der Bilder und Formeln im ganzen 4. Evangelium an das Umgekehrte denken. Auch die ICH-Rede ist mandäisch, desgleichen die Bezeichnung des Vaters als georgos, als Pflanzer, Bauer, Weingärtner. Zum Beleg nur eine von vielen Stellen aus dem mandäischen Johannesbuch: „Der Weinstock, der Früchte trägt, steigt empor, der keine trägt, wird abgeschnitten. Wer sich durch mich aufklären und belehren läßt, steigt empor und schaut den Ort des Lichtes, wer sich

durch mich nicht aufklären und belehren läßt, wird abgeschnitten und fällt in das große Sufmeer." „Ich bin ein sanfter Weinstock und das große Leben war mir der Pflanzer" (georgós) (nach Bauer und Bultmann). Der Pflanzer ist sowohl Gott als der Gesandte in Einem.

Ist die Welt als Allheit der Weinstock, so ist der Vater, das Leben, als die regelnde, innere Kraft, Gesetzlichkeit und Selbstmächtigkeit symbolisch der pflegende Weingärtner. Ist die Welt tragisch, so gehört dazu auch die harte Scheidung und Entscheidung (Ausscheidung) von fruchtbaren und unfruchtbaren Trieben. Ohne Rücksicht wird das Unfruchtbare ebenso weggenommen wie das Unreine. Reinheit aber ist gegeben im Einssein mit dem Göttlichen (Lichten) als dem inneren Lebensstrom des Weinstocks (3). Das ist der Ton der Verse 4–8. „Ohne MICH", d. h. ohne den Lebenskraftstrom des Weinstocks könnt ihr, die Reben, nichts tun (5). Wiederum sind All (Weinstock) und Einzelwesen (Reben) unterschieden, und doch eins am und im andern. Das Feuer in 6 ist das gefesselte Lichtfeuer als Reinigungsfeuer (purgatorium) in der unteren Welt, in dem alles Dunkle, Unreine verbrennen muß, um in neuem Glanze wieder erstehen zu können. Hier gilt nicht Liebe, sondern Härte. Denn das Leben will siegen. Gott ist der ewige, ungeheure Spannungsbogen zwischen Schlacke und Lichtgold.

Die mandäische Parallelstelle lautet: „Du gleichst den schlechten Reben, die keine Früchte tragen ... Der Weinstock, der Früchte trägt, steigt empor, der keine trägt, wird abgeschnitten." Abgeschnitten werden" ist in der mandäischen Literatur geläufiger Ausdruck für die Trennung von der Welt des Lichts" (Bultmann 409).

In Vers 11 ist Freude als das Ziel der Belehrung und des Einsseins bezeichnet. Ähnliche Worte bietet Reitzenstein in „Hellenistische Mysterien" (126) und im „Iranischen Erlösungsmysterium" (3) aus dem manichäischen Zarathustra-Fragment: „Schüttle ab die Trunkenheit, in die du entschlummert bist, wach auf und siehe auf mich! Heil über dich aus der Welt der Freude, aus der ich deinetwegen gesandt bin" (vom Verfasser des Epheserbriefs 5, 14, als Zitat verwendet). Die Mandäer verehrten Manda d'Haijê als Bringer der Freude. Es liegt nahe, das Reich des Lichtes auch als Reich der Freude und der Schönheit zu bezeichnen (Hölderlin).

R. Bultmann vergleicht (407) sehr schön lebendiges Wasser, Brot des Lebens, Licht des Lebens: „So könnte es auch heißen: Weinstock des Lebens“ und fährt dann fort: „Es liegt hier aber etwas ganz anderes als in den Worten vom Wasser und vom Brot des Lebens, indem den nichtweltlichen Lebensmitteln der Offenbarer als der Spender des von jenen vergeblich erhofften Lebens gegenübergestellt wird, sondern er wird als der Ursprung des wahren Lebens dem Leben gegenübergestellt, das in der Natur anschaulich wird am Weinstock. Daß er der wahre Weinstock ist, heißt, daß alles natürliche Leben kein wahres Leben ist, daß Leben nur in der Verbindung mit Jesus zu haben ist.“
Dagegen muß geltend gemacht werden, daß ohne Zweifel der „Gesandte“ seine Person als Weinstock zu bezeichnen scheint, daß er aber damit ebenso wie immer mit dem „Ich bin“ keineswegs sich als Individuum, als kultisch zu verehrende Person, sondern sich nur als den Mund des „hohen Lebens“ meinen kann, daß er, wie es Bultmann selbst an anderen Stellen sagt, mit dem Vater so eins ist, daß nur dieser (das Leben) durch ihn redet (personat = das Hindurchtönende). Das bestätigt sich auch dadurch, daß der georgós zugleich der Gott (das Leben) *und* sein Gesandter ist (wie eben von den Mandäern berichtet).
Das kann aber nun zweierlei nicht bedeuten, zuerst, daß das Leben nur in Verbindung mit der Person des Künders zu haben sei. Der wahre Sinn liegt wie bei aller Erkenntnis (Gnosis, Manda) vielmehr darin, daß das Heil, das wahre Leben für jeden, an den die Kündung gerichtet ist, gerade in seiner *eigenen* Erkenntnis liegt und liegen *muß*, wenn sie inneres *Erlebnis* und nicht bloß dogmatischer *Glaube* sein soll.
Sodann braucht das Bild vom wahren Weinstock nicht zu bedeuten, „daß alles natürliche Leben kein wahres Leben ist“. Das ist christlich-dualistische Denkweise: natürlich – übernatürlich. Es ist vom Boden des Lebensglaubens aus wichtig, daß das „Natürliche“ die Erscheinung (Theophanie) des Göttlichen ist, daß es also nicht angängig ist, die Natur gegen eine Übernatur abzuwerten, sondern vielmehr die Natur nun in ihrer Wahrheit und Eigentlichkeit zu sehen. Nur so ist das Bild vom Weinstock auch würdig, als Vergleich mit dem „hohen Leben“ (Gott) zu dienen. Nicht Verachtung oder Entweihung der Natur, sondern Wiederheiligung der natür-

lichen Wirklichkeit, der täglichen Speise, der Früchte, des reinen Trankes, des edlen Leibes müssen wir durchaus als Wesensaufgabe unseres Lebensglaubens ansehen. Wenn so viele gnostische Richtungen den iranischen Gegensatz von Lichtwelt (Ahura Mazda) und Dunkelwelt (Angro mainyu) in einen Diesseitspessimismus, in die Abwertung der Materie, des Irdischen, der Natur übersteigert haben, so widerspricht dieses aus dem müden Geist der Spätantike gewonnene Urteil vollkommen dem frühmythischen Allgöttlichkeitsglauben, wie er in Hölderlin, Schiller, Goethe und den Romantikern um Görres und Creuzer und in jüngster Gegenwart in Walter F. Otto so schön wieder aufgelebt ist.
Dieser dualistische Einschlag geht in merkwürdig unausgeglichener Weise neben der klaren und trefflichen Erkenntnis des Einsseins her. Es liegt mir am Herzen, hier das unitarische Prinzip rein herauszugeben, ohne damit den Unterschied zwischen dem mandäischen „Großen Leben", dem griechischen Hen (das Eine) und dem Prinzip der Individuation (diapheron heauto) zu verkennen. Aber Meister Eckhart hat richtig gesehen: „Zugleich unterschieden und ununterschieden."
Zu Vers 4–6 bemerkt Bultmann (412) im Sinne der hier vertretenen Deutung: „So wenig also das reziproke ‚bleiben in' als ein mystisches Verhältnis der Gläubigen zu Jesus beschrieben ist – das bemerkt er gegen Bousset (vgl. oben), der bei Johannes nur Jesusmystik und kaum eine Gottesmystik kenne – so wenig ist das Bleiben bei ihm Orthodoxie, kirchlicher Konservatismus. Denn der Offenbarer ist nicht der Vermittler einer Lehre, sondern das frei und lebendig machende Offenbarungswort, das die ganze Existenz neu begründet. Das Bleiben ist das treue Festhalten in der einmal getroffenen Entscheidung. Entsprechend redet das ‚wie ich in euch' nicht vom welt- und geistesgeschichtlichen Fortwirken Jesu in der christlichen Kultur und Kirche, sondern bedeutet die Verheißung, daß Er stets Grund und Ursprung der Möglichkeit des Lebens bleibt."
Dieses letzte „Er" muß man richtig verstehen als die Botschaft vom Logos als der „neuen Existenzbegründung" und zugleich als die Urbotschaft der Menschheit vom Einssein von Gottheit und Menschsein; nur so könnte man die Worte Rudolf Bultmanns als ein Bekenntnis zum „Unitarismus", zum „treuen Festhalten in der

einmal getroffenen Entscheidung" für den Einheitsglauben erklären. Die mandäische Parallelstelle lautet: „Bleibet fest bei mir, meine Bekannten, meine Freunde, verändert nicht die Rede meines Mundes." Auch dieses „bei mir" kann nicht persönlich verstanden werden, sondern mythisch als die Kündung der Botschaft des „Offenbarers", die sich von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Jahrtausend zu Jahrtausend unter den Wissenden fortpflanzt.

Das innige Ringen um die Jünger, die von nun an (13–15) Freunde genannt werden, fassen die Verse 9–17 in der dreifachen Liebe: Die Liebe des Vaters zum Führer, des Führers zu seinen Gefolgsleuten und die Liebe der Jünger untereinander. Liebe ist das Wirklichkeitwerden des Einsseins. Die höchste Liebe aber ist die Hingabe des Führers für seine Freunde (13). Das Erwähltsein ist Zeichen der Liebe und des Vertrauens, des Glaubens an die Wenigen, die nicht mehr Knechte, sondern Freunde sind. Das jüdische Verhältnis zu Gott war das des Knechtes zum Herrn, das johanneische das des Freundes zu Freunden. Das Gebieten und die Gebote sind darum nicht ein Befehlen des Herrn an seine Knechte, sondern der Auftrag des Führers an seine Freien. Denn Wahrheit und Freiheit gehören ja notwendig zusammen. Die dem Urchristentum geläufige Bezeichnung der Gläubigen als Knechte, wie es z. B. Paulus in Römer 1, 1 tut, wo er sich als „doûlos Christoû Jesoû" bezeichnet, scheint nicht mehr geeignet, ihr Verhältnis zum Göttlichen richtig zu benennen.

Der nächste Abschnitt steht im Zeichen des Hasses der Feinde als hartem Gegenpol zur Liebe der Freunde. Die „Welt" haßt ihn „um des Namens willen" (21). Wie die Bitte „im Namen" geschieht, so ist jetzt der Name der Grund des Hasses. Es ist aber nicht der Name des Jesus, es geht nie um seine Person, sondern immer um den, der ihn gesandt hat. Das Hassen des Sohnes bedeutet das Hassen des Vaters. Der Vater aber ist das hohe Leben, das wahre Leben, dessen „Name" das Göttliche, das Licht, die Erleuchtung über den „Sinn des Menschseins", über die Herkunft und den Existenzgrund des Menschen. Die „von der Welt" sind, wollen etwas aus sich sein, etwas für sich haben und gelten. Die aber „aus dem Geist der Wahrheit" sind, die sind nichts aus sich, aber alles aus Gott, aus dem Licht, aus dem Logos. Jene sind die Vertreter des Dunklen, Unreinen; das Nichtwissen und Nicht-wissen-Wollen

ist ihre „Sünde“ (22). Die Botschaft ist schon das Urteil, das „Gericht“. Das Nicht-Annehmen derselben bedeutet den Ausschluß aus der Welt des Lichts. Ein mandäischer Text sagt: „Belehre die Nazoräer, die Mandäer und die Erwählten ... die im Namen des Lebens von der *Welt verfolgt werden“ (Bultmann 423, 2).*
Eine andere mandäische Stelle lautet: „Manda d'Haijê steht fest für seine Auserwählten. Du hast uns auserwählt und herausgeholt aus der Welt des Hasses“ (Bauer 93, Bultmann 419). Wer sind heute die Gehaßten in aller Welt? Wären sie es doch auch „ohne Ursache“! „Im Griechischen ist der Philos (Freund) der Götter ursprünglich der von den Göttern Geheiligte, Geweihte“ (vgl. 6, 69 ho hagios thou theou = der Heilige Gottes) ... „Bei den Mandäern werden die Frommen häufig als Freunde des Offenbarers bezeichnet“ (Bultmann 419).
Begriff und Wesen des Parakleten, des „Geistes“, stammen nach Bultmann (437) aus der Gnosis und finden sich bei Mandäern und Manichäern in der Bezeichnung als „Helfer“. Der „Geist“ ist identisch mit den Gestalten des Anthropos, des ersten Menschen, der Ennoia (Gesinnung), Sophia (Weisheit), des Gesandten, also mit dem Christos selbst (nach Bousset, Gnosis 170, 2). Eine jüdische Herleitung ist nach Bultmann (439) ausgeschlossen. Es kann sich nur um die mandäische Gestalt des Helfers handeln, auch „Wort des Lebens“ genannt. Sie stammt ohne Zweifel aus iranischem Geistesgut. Der in der christlichen Sprache so häufig auftretende Begriff „Geist“ (pneuma) darf nicht mit dem uns gewohnten Begriff „Geist“ = Denken, Erkennen gleichgesetzt werden. Das griechische pneuma bedeutet zunächst Hauch, Wind, Wehen, Atem (vgl. Johannes 3, 8), wo pneuma von Luther und Weizsäcker vorn mit Wind, am Schluß mit Geist übersetzt ist. „Geist der Wahrheit“ könnte also wohl auch bedeuten: „Atem der Wahrheit“. Dazu anschaulich 20, 22: „Er blies sie an“ (Atem) sodann: „Nehmet hin den heiligen Geist“ (Hauch): to pneuma hagion.

Wenn der Führer weggeht und seine Schüler allein läßt, um die er sich bemüht hat, dann ist sein Herzensanliegen, ob sie seine Worte verstanden haben, bewahren und zu ihrem Eigentum gemacht haben. Auch die Rede von der schenkenden Tugend, die wir oben schon angeführt haben, sagt dasselbe. Der Empedokles Hölderlins spricht zu seinen treuen Sklaven: „Ihr Freigelassnen, ergreift mit Manneskraft das Leben, laßt die Götter euch mit Ehre trösten, ihr beginnt nun erst.“ Und seinem geliebten Pausanias, der klagte: „Du Herrlicher, dein Genius, die Erd' – und alles soll vergehen!“ antwortet er:

„Vergehn?
Ist doch das Bleiben gleich dem Strome, den der Frost
Gefesselt. Töricht Wesen! Schläft und hält
Der heil'ge Lebensgeist denn irgendwo,
Daß du ihn binden möchtest, du, den Reinen?
Es ängstiget der Immerfreudige
Dir niemals in Gefängnissen sich ab
Und zaudert hoffnungslos auf seiner Stelle!
Frägst du wohin? Die Wonne einer Welt
Muß er durchwandern, und er endet nicht.“

Das ist der eigentliche Sinn des mythischen Begriffes „Paraklet“: Der heilige Lebensgeist, der nach einer Stelle im Hyperion „jedem eigen ist und allen gemein“. Der Begriff der Sünde erscheint bei Hölderlin in seiner harten Klage über die Deutschen mit dem Zentralwort: „Nichts Heiliges ist mehr.“
Auch an die schönen Abschiedsworte des Empedokles ist zu erinnern.

„Es sprechen, wenn ich ferne bin, statt meiner
Des Himmels Blumen, blühendes Gestirn,
Und die der Erde tausendfach entkeimen.
Die göttlich gegenwärtige Natur
Bedarf der Rede nicht; und nimmer läßt
Sie einsam euch, wenn einmal sie genaht.“

Hier ist die göttliche Natur die Trösterin, der „heilige Lebens-

geist". Auch Bultmann erinnert mehrfach an Worte Hölderlins (442, 449 und sonst).

Diese beiden großen Parallelen zum 16. Kapitel des Johannes-Evangeliums, Hölderlin und Nietzsche, zu denen als drittes noch die Gita, der Gesang des Erhabenen kommt, künden die Freiheit des Jüngers, nachdem er zuvor nur „Gläubiger" war, und die Wirkung des göttlichen Geistes der Wahrheit, der nun die Schüler auf ihrem Lebensweg ohne den Meister ermuntern und starkhalten soll. Er ruft von innen ihnen zu, was sie zu reden und zu tun haben.

Als erstes werden sie vor die Aussicht gestellt, daß sie bereit sein müssen, ebenso in den Tod zu gehen wie der Meister; denn die Feinde von der Synagoge werden im Dienste *ihres* Gottes sie töten (2). Ihr Gott ist ja nicht sein Vater, das heilige Leben. Den kennen sie in ihrem abstrakten Dogmatismus nicht, so wie sie auch den Sohn und seine Kündung nicht erkannt haben. Er war für sie ein Lästerer ihres Gottes.

Der Meister geht nun dahin, woher er gesandt worden ist. Das ist gut für die Jünger, denn ohne das erwacht der eigene „Geist der Wahrheit" und des Lebens nicht in ihnen, der sie leiten und die „Welt" um ihres Nicht-Glaubens, Nicht-Erkennen-Wollens ins „Gericht" rufen wird. Dieser Gottesgeist ist der Geist der inneren Freiheit und der Gerechtigkeit gegen das Leben der natürlichen Wirklichkeit. Auch hier wieder ist wie in 1, 1 der Logos, die göttliche Vernunft, dasselbe wie der Vater, und der Vater in Einheit mit dem Sohne (13–15). Jede Art von Personenkult oder Vergötzung des Göttlichen wird ausgeschlossen. Es geht immer nur um die innere Freiheit, die unmittelbare Gottverantwortung.

Die Stimme des tiefen Schweigens bei Meister Eckhart, die Worte des Nous-Hermes an seine Frommen, die Mahnungen Nietzsches und Hölderlins, alle meinen dasselbe: den heiligen Geist des ewig schöpferischen Lebens, der aus jedem spricht, wenn er zu seiner Gottunmittelbarkeit gefunden hat.

Wie ferne aber die Jünger auch in dieser Abschiedsstunde noch von dem sind, was der Meister ihnen alles geboten hat, wie wenig sie noch „tragen können" (12), was er ihnen zu sagen hat, das zeigt das folgende Frage- und Antwortspiel (16–22). Daß das völlige Umdenken zur wesensmäßigen Gottförmigkeit des Menschen und

zur Lebenswirklichkeit Gottes, zum Einssein von Natur, Mensch und Gott, zum Einen in allem, immer nur wenigen vorbehalten, nur ein aristokratisches Wissen (ein Wissen der Besten) und eine Auserwähltheit ist, gilt für die ganze johanneische Erkenntnis.
Wie dieses Unterschiedensein von Menschen und Göttern und doch zugleich Einsseins beider für die „Vollendeten“ in mythischer Ursprünglichkeit sich darstellt, zeigt eine Stelle aus der vorchristlichen Naassenerpredigt: „Der Okeanos (der Himmelsumschwung als kreisendes Meer, d. h. der Lichtstrom des zu- und abnehmenden Mondes und aller himmlischen Lichtwesen) ist der Ursprung der Götter und der Menschen und strömt im Kreislauf immer wieder zurück, bald aufwärts, bald abwärts. Aber wenn der Okeanos abwärts strömt, so ist das der Ursprung der Menschen (der Abnehmende als Herabkunft vom Himmel zur Erde und als Menschwerdung); wenn er jedoch aufwärts strömt, zur Mauer und zur Umpfählung und zum leukadischen Felsen (gemeint ist die himmlische Burg, Asgard, Felsenburg, Gralsburg – leukadischer Felsen = glänzender Felsen, Burg Olymp, der Licht- und Götterhimmel), so ist das der Ursprung der Götter (d. h. der Lichtherren); denn das Geschlecht der Sterblichen ist insgesamt unten, das der Unsterblichen aber oben ... Dieser Okeanos ist der durchweg mannweibliche Mensch (gemeint ist der Anthropos, der Gott Mensch; Mensch, Mann und Mond sind die gleiche Wortwurzel). Die Hellenen nennen ihn das himmlische Horn des Mondes, da er alle Dinge miteinander vermengt und vermischt (wie im Trinkhorn die Elemente des Mischtranks gärend durcheinanderwirbeln, entsprechend der ewigen Wirbel-Drehung des Weltalls). Das ist das große und unaussprechliche Geheimnis der Samothraker, welches *nur Vollendete wissen dürfen.*“ (W. Schultz, Dokumente 47, und Reitzenstein, Poimandres, 89 f. §§ 16 und 17.)
Die Mannweiblichkeit erscheint als das Paar des erlösenden Lichthelden und seiner strahlenden Jungfrau-Braut Sophia oder als Gott gepaart mit seiner Göttin. Die Wirbeldrehung des Alls und des Lichtstromes bringt Götter und Menschen in „Mischung“ im Sinne der Wesensgleichheit und des Heraklitischen Fragments: „Menschen als Götter, Götter als Menschen; denn der Logos (Gottgeist, göttliche Vernunft) offenbart selbst das Geheimnis: Gott im Menschen und der Mensch als Gott.“ Oder des anderen Fragments:

„Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich – lebend einander ihren Tod, ihr Leben einander sterbend." Die „Vollendeten" wissen, daß sie ewiges Leben leben.
Zu dem Bild von Vers 21–23 ist zu erinnern an die „Gottesgeburt" bei Meister Eckhart: An demselbigen Tage, an welchem die Gottesgeburt in eurer Seele geschieht, werdet ihr „mich nichts mehr fragen". Da wird die hohe Freude der inneren Lichtschau in euch aufbrechen, und diese Freude kann und wird euch niemand nehmen.
Sofern sie mit dem Vater, dem in ihnen quellenden Leben (7, 38) in so innig vertrauender Bereitschaft („Bitte" als Selbstvertrauen wie 11, 41) stehen, so wird Er (das Leben) in seinem – ihrem – Geiste ihnen alles schenken und zufließen lassen. Im Namen dessen, der nun noch mit ihnen redet, das ist im Namen des göttlichen Logos, der in ihm und ihnen lebendig wirkt, werden sie „bitten", d. h. sich sehnen, sich öffnen, und im Vernehmen „vollkommene Freude" genießen. Denn keine Freude ist vergleichbar derjenigen, die aus dem Wahrheitserleben und Einheitsbewußtsein aufquillt (24).
In 14, 16 hieß es noch: „Ich will den Vater bitten." Nachdem sie aber allein und ohne ihn sind, werden sie selbst im Namen des heiligen Lebens, aus dem alle Kräfte erwachsen, nach der Wahrheit dürsten. Aber das Leben, das seine Menschen „lieb hat" (27), ist nun auch das Ihre, wie es das Seine ist. Zu Vers 30 eine mandäische Parallele: „Du (das große Leben) weißt und dir ist offenbar alles, mein Vater; die geheimen Dinge sind vor dir offenbar. Du bedarfst keiner Belehrung und brauchst nicht zu fragen." Das Leben ist selbst das innere Geheimnis aller Dinge und deren Wahrheit.
Aber noch sind sie nur Gläubige und nicht Freie. Sie wissen noch nicht, was es für sie heißen wird, allein zu sein, zerstreut, jeder in dem Seinen (32). Das „Nicht allein sein" ist das Einssein mit dem Ewigen. Das erscheint nun in 33 übertragen auf den redenden Meister. Aber das „In mir" ist ja doch immer auch nur das Einssein, das Wissen um die Botschaft. In diesem Wissen „habt ihr Frieden, innere Ruhe, Sicherheit und Weltüberlegenheit". In der Welt der zerschlagenen Vielheit und des Willens zur Willkür der Ichheit, statt zur Lebens- und Gottesmacht, „habt ihr Angst", weil alles euch fremd ist, alles gegeneinander und gegen euch gerichtet

ist. Aber ebenso, wie ich „diese Welt" überwunden habe, so werdet auch ihr sie überwinden, wenn ihr mit der hohen Allheit euch eins wißt und so die „Welt" wieder im heiligen Logoslichte erglänzen seht.
Ich muß zum Abschluß dieses Kapitels noch die Frage streifen, wie die ganze Grundauffassung Bultmanns zu verstehen ist. Es sind zwei Fragen, die eine ist der fortwährende Verweis auf den „Offenbarer", also eine Art persönlicher Bindung. Die andere ist der Begriff der „eschatologischen Existenz".
Die 1. Frage ist (453) bis zu dem Grade präzisiert, daß es zu 16, 26 heißt: „Selbstverständlich kann nicht gemeint sein, daß der Glaubende in einem direkten Gottesverhältnis steht und der Vermittlung Jesu nicht mehr bedürfen wird. Das direkte Gottesverhältnis wird in 14, 9 ausdrücklich abgelehnt und das Gebet geschieht ja auch unter Berufung auf Jesus" (als Mittler). Es mag sein, daß es so den Gedanken des Evangelisten entspricht. Aber auch dann müßte ich eine Unstimmigkeit darin sehen, die ja, wie schon erwähnt, Anlaß zur Möglichkeit einer dogmatischen Deutung und eines Jesuskultes gegeben hätte.
Wenn aber meine Deutung berechtigten Grund hat, ausgehend von der allgemeinen Menschwerdung des Logos, die nur „erkannt" zu werden braucht (1, 12), dann ist gar kein Ausweichen davor möglich, daß alles, was im 4. Evangelium persönlich formuliert ist, laut 12, 44 nur auf die „Offenbar*ung*" (Botschaft, Kündung), nicht aber auf die Person des Offenbar*ers* zu beziehen ist. So auch 16, 33: „In mir ...", d. h. in dem Wissen um das unmittelbare und primäre Verhältnis zum Vater, zum „hohen Leben", das ich eben nicht einseitig geistig oder gar jenseitig fasse, sondern wirklich so, wie sein mythischer Sinn es auch meint: das Leben des Menschen in Schicksalsparallelität zum kosmischen polaren (tragischen) Schicksal des himmlischen Lichts. Das ist auch der Sinn des Logosbegriffes: in allen und allem ist die Gottheit unmittelbar Er-Scheinung, herausscheinend, geworden.
Das führt sofort auf die 2. Frage: „Was bedeutet eschatologisch?" Bultmann erklärt (447) selbst: „Das Jünger-Unverständnis (16, 17) hätte keinen Sinn, wenn es sich nicht um die mythologischen Vorstellungen von Himmelfahrt und Wiederkunft handelte ... Jesu Gehen und Wiederkommen kann nicht den alten mythologischen

Sinn haben, sondern muß neu verstanden werden." Das führt dann Bultmann 448 und in ähnlichem Sinne vielfach sonst in dem Sinne aus, den ich selbst schon oben dargelegt habe: der Gläubige muß sich von der gegenwärtigen Person lösen und nun nach deren Abscheiden sich vom Geiste (dem Parakleten) erinnern lassen an das zuvor Erlebte. Er wird dann in der Welt der Nichtwissenden einsam sein, aber, wie Jesus es von sich selbst sagt, doch nicht allein; denn (14, 19) der Verkünder lebt im Geiste weiter mit seiner Botschaft als das eigene Wissen derer, die bislang „Gläubige" (Schüler) waren, nun aber selbst „Gesandte" der Lichtbotschaft vom Einssein sein sollen. Das „Eschatologisch" bestünde dann nur darin, daß der Gläubige, Erkennende, Wissende in der „Zukunft" seines Auf-sich-selbst-Gestelltseins der Bekenntnissicherheit Treue hält.
Darnach würde sich auch der Zweifel hinsichtlich der 1. Frage beheben: Es ginge dann nicht um eine persönlich-historische Bindung, sondern um die eigene innere Sicherheit und Freiheit, die dann nach 16, 33 zum inneren Frieden, zum Schwinden der „Angst" (Existenzangst) und nach 15, 11 zu vollkommener Freude führt. Nur diese Deutung möchte ich bejahen. Nur sie hat auch den großen Meister Eckhart erfüllt. Das 4. Evangelium sprach in der Redeweise der damaligen Zeit, Meister Eckhart in der Sprache des Mittelalters, Hölderlin, Rilke, Heidegger, Klages, Häberlin, Nietzsche in der Sprache der Gegenwart. Im Wesen aber ist die Kündung immer dieselbe.
Zu dem mandäischen Begriff des „Lebens" bringt Bultmann (462) noch eine Anzahl lehrreicher Belege, die einerseits die mythologische Herkunft: Leben gleich Lichtwelt oben, andererseits einen allen gnostischen Systemen eigenen Dualismus oder – wie ich vorhin schon richtig gestellt habe – zum mindesten ursprünglichen Polarismus von Lichtwelt und Dunkelwelt, oben himmlisch und unten irdisch, Gut (Reinheit) und Böse (Sünde, Unreinheit) zeigen. Beides ist ausgesprochen iranisch. Daß der Polarismus in einen Dualismus umgeschlagen ist, zeigt eine scharfe Abhebung zwischen „Gläubigen" und „Welt" wie zwischen oben und unten, wobei schon die Anfänge einer Jenseitswelt hereinspielen. Die Parallelen zum 4. Evangelium sind schlagend. „Ich will hingehen, euch in dem neuen Gemach einen Platz anweisen und komme dann rasch zu euch. Fürchtet euch nicht vor dem Schwert der Planeten (gegen die

babylonische Astrologie gerichtet). Furcht und Angst sei nicht bei euch. Hernach komme ich zu euch. Das Auge des Lebens ist auf euch gerichtet ... Verharre standhaft in deiner Sicherung, bis dein Maß vollendet ist ... dann werde ich selber zu dir kommen. Ich werde dir die Gewänder des Glanzes bringen ... Ich werde dich vom Bösen befreien, von den Sündern errretten ..."
Bultmann bezeichnet auch 14, 2 als „mythologische Sprache": das „Haus des Vater" ist bei den Mandäern „das Haus des Lebens" oder das „Haus der Vollendung". Die „vielen Wohnungen" bezeichnen einfach die Fülle, den Reichtum der Lichtwelt" (465, 4). Auch das Bild der „lichten, glänzenden Wohnung spielt bei den Mandäern eine große Rolle". Man hört noch deutlich den indischen „Götterweg" heraus, aber auch das allmähliche Individualisieren der Seele. Ähnliches deutet Bultmann 464, 1 an. Trotz dieses einseitig mythologischen Charakters des Begriffes „Leben" braucht dabei weder an ein himmlisches Jenseits, noch an eine individuelle Seele gedacht zu werden. Es geht ursprünglich doch wie beim indischen Götterweg um die Wiedervereinigung der menschlichen Seele auf Grund ihrer Lichtwesenheit aus ihrer irdischen Individualisierung heraus mit dem Einen Urlicht, dem Göttlichen. Dieses Eins-*werden* ist die endliche Verwirklichung des im irdischen Leben nur mythisch-mystisch erkannten Eins-*seins:* „Der Tod ist der Liebe Erfüllung" (vgl. meine „Zwei Spiele").
Diese Erkenntnis aber ist gerade das, was den Menschen in der Not und Tragik des hiesigen Daseins zu tragen vermag. Es ist das Wesen der Botschaft. Sie allein verleiht dem Leben der Wirklichkeit jenen Glanz, von dem in der mythologischen Sprache die Rede ist, von dem die Wissenden durchglänzt, „verklärt", durchfreut sind. Ihre Hoffnung ist nicht ein „anderes" Leben, sondern jenes Wiedervereinigtwerden mit dem All, nach der scheinbaren Trennung in der Individualisierung.
Nur in diesem Sinne kann ich auch Bultmanns Sätze anerkennen (386 f.): „Freude (in 15, 11 und 16, 24) ist wie Frieden (14, 27 und 16, 33) Bezeichnung des eschatologischen, jenseitigen Heils. Ihm, dem Offenbarer, ist solche Freude eigen, da er das Diesseits verläßt, ja eigentlich schon gar nicht mehr in der Welt ist." In einer Anmerkung dazu bemerkt er: „Doch gilt diese Freude auch schon gegenwärtig, ohne deshalb ihren eschatologischen Charakter zu verlieren."

Er beruft sich dann auf eine Reihe von Stellen aus den Mysterienkulten, den Isis- und Attisfeiern und dem Mithraskult: „Hier hat sich die kultische Mysterienfrömmigkeit zur Mystik erhoben und hat die Freude eschatologisch-jenseitigen Charakter, ebenso in der Gnosis .... Für die Mandäer ist ‚Freude' ein Charakter der Lichtwelt." Ich wiederhole: nicht im Sinne einer christlich gedachten Jenseitswelt, sondern nur als „Charakter der Lichtwelt" und als eine Heimkehr aus der Welt der Vielheit ins All-Eine haben diese Gedanken für uns Bedeutung.

Sobald der Logos Mensch geworden ist, ist das Göttliche nicht mehr jenseitig, sondern die Heiligung der Diesseitswelt. Dann sind auch Freude und Friede die praktischen inneren Erlebnisse des vom Logos Durchleuchteten. Welchen inneren Wert sollte sonst das Bewußtsein vom Einssein haben, wenn nicht den eines Überwundenhabens der irdischen Angst- und Leidstimmungen. Die Vertröstung auf ein Jenseits überlassen wir dem dualistischen Christentum. Unsere Aufgabe ist es nicht, „als eschatologische Gemeinde zu existieren", sondern der *Welt ein anderes Gesicht zu geben und den Menschen auf seine dahinzielende volle Verantwortung zu stellen.*

In Kapitel 15 erscheinen die Freunde noch in Verbundenheit mit dem lebenden Meister, erst als Reben am Weinstock, Zweige am Baum, dann als Freunde, aber mit dem Hintergrunde der Erleuchtung durch den Vater. In 16 hört jedes Vermitteln auf. Die Schüler sind nun ganz auf die unmittelbare eigene innere Erfahrung angewiesen. Was ihnen der Meister bisher gekündet hat als das, was er „vom Vater" innerlich gehört hat, das wird nun in ihnen weiter wirken und heller werden, so daß sie aus der Traurigkeit des Verlassenseins zur Freude der eigenen inneren Klarheit und Sicherheit schreiten können. Denn der Tröster, der Anwalt, der Paraklet, ist derselbe im Meister wie in den Schülern. Sie werden dann seine Symbolsprache verstehen. Zwar werden sie immer noch im Namen des Lehrers um ein Verstehen bitten. Aber mit der fortschreitenden Erhellung ihres Verstehens werden sie die Symbole, Bilder, Sprüchwörter durchschauen, sich ihres Wissens um die Wahrheit freuen und auch, wenn sie in der Zerstreuung allein sind, jede Angst und Furcht aus ihrem Herzen bannen (16, 33 und 14, 27) und ihren Weg auch ohne den Meister gehen können, der ja in dem Wissen um die Nichtigkeit des Todes die Einsamkeit des zeitlichen Ich überwunden hat und heimkehrt zum „Vater", dem allgöttlichen Leben, mit dem er immer eins war. Man muß immer im Auge behalten, daß hier der von der Kirche als Ketzer angefeindete Gnostiker zu seinen Freunden redet und ihnen hier sein Testament niedergelegt hat in diesem „Evangelium der Wahrheit".

Vorbemerkung: Der durch meine ganze Deutung des Johannes-Evangeliums hindurchgehende Grundgedanke, die auf den „Gesandten“ des Lebens, den „Sohn des Vaters“ bezogenen und von ihm selbst gesprochenen Worte als Aussagen von der *Gottwesenheit jedes Menschen,* sofern es zur „Erkenntnis“ gelangt ist, zu verstehen, muß auch für dieses „Abschiedsgebet“ gelten, das seinem Wesen und Sinn nach das Bekenntnis eines seiner Gottnatur bewußten Menschen vor seinen Freunden ist, die er in vollkommen gleichem Sinne gewertet und erzogen haben möchte, wie er es für sich erreicht hat. Derart ist Vers um Vers vom Leser und Hörer auf sich selbst zu beziehen. Es ist völlig belanglos, ob der johanneische Jesus eine geschichtliche Person war oder nicht. Das 4. Evangelium ist eine hohe religiöse Dichtung von Ewigkeitswert, nicht ein geschichtliches Dokument. Die Sprache des Evangeliums kann umgedacht werden in die Sprache der Gegenwart, wie es in genialer Weise Meister Eckhart als einziger Deutscher getan hat. Die Grundstimmung von 17, 17 gilt heute wie einst. Gegen Hölderlins schwere Klage und Anklage: „Nichts Heiliges ist mehr“, erklingt hier die Bitte: „Heilige sie in deiner Wahrheit – laß das Bewußtsein des Heiligseins von Mensch und Welt als *deine* Welt- und Menschwerdung in ihnen aufleuchten – denn dieses Wort von der Wandlung des Logos, der göttlichen Vernunft, in die Weltwirklichkeit und Menschwesenheit ist die alleinige Wahrheit, und sie allein stellt den Menschen in seine Urfreiheit: „Diese Wahrheit wird euch frei machen.“

Der feierliche Ton, mit dem diese Zwiesprache des Sohnes Mensch mit seinem Vater, dem heiligen Leben beginnt, rückt die Abschiedsstunde in den hohen Glanz des göttlichen Lichtes: der Vater möge den Sohn vor der Welt leuchtend (griechisch: emphanês, dóxikos – vgl. das emphanizein in 14, 21, S. 175) erscheinen lassen als den, der den Vater in seiner Lichtheit verkörpert. Denn damit bringt auch der Mensch die in ihm schaubar gewordene Gottheit zum Leuchten (doxazein): „Der Mensch ist ein Gott, sobald er Mensch ist. Und ist er ein Gott, so ist er schön“ (Hölderlin in Hyperion). Die Augen zum Himmel erheben, das ist der stolze und freudevolle Blick in das Reich des Lichtes, zum „Vater Äther“.

Vers 2: Der „Wille zur Macht“, zum schöpferischen Gestalten der

Lebendwirklichkeit, ist im „Sohne“ Daseins-Aufgabe und Daseins-Sinn geworden. Alles Gewordene (alles „Fleisch“) ist in seine Hand gegeben, damit er es lenke zu einem Reich der Schönheit und der Güte. Jeder, der sich an diese Botschaft hält, steht im Reiche des ewig werdenden Lebens.

Vers 3: Der Ewigkeitscharakter des Lebens aber ist ein reines Erkennen des göttlichen Lebenssinnes. Dennn der Sinn, der Logos, der hochverantwortliche Wille zur Wertgestaltung rechtfertigt erst dieses Leben als Wahrheit. Ohne Sinn kann nichts werden. Und welche das Leben ins Dasein gesandt hat, die haben dem Sinn zu dienen. „Daß die Bezeichnung des Jesus als Christus in den Mund des historischen Jesus nicht paßt, ist selbstverständlich. Es liegt hier eben kein Herrenwort, sondern ein Ansatz zu einem formulierten Gemeindebekenntnis vor“ (Bauer 203). Für unsere Deutung bleiben wir dabei, das hohe Leben sei der allein wahre Gott, und jeder Mensch, im vorliegenden Falle der Mensch Jesus, sei ins Dasein gesandt, um dem hohen Leben (Gott) zu dienen. Das ist allgültige Erkenntnis. Nur so gewinnt der folgende Vers Sinn und Grund.

Vers 4: Der so spricht, ist schon ein Vollender der Werke des heiligen Lebens, indem er dessen Sinn kündet und den Weg zum wahren Leben weist. Kündung, Heilen und Helfen, Bereitschaft zur letzten Hingabe, das ist das Werk eines gottbewußten Menschen. Es ist ihm vom hohen Leben als Auftrag gegeben.

Vers 5: Ist das hiesige Dasein aber abgeschlossen, so kehrt der seines Ewigseins bewußte Mensch heim ins ewige All, in die Klarheit des ewigen Lichtes, das alles Gewordene überdauert. Nicht um Präexistenz sondern um das Wissen um die Ewigkeit geht es.

Vers 6: Der „Name“ Gottes ist das „wahre Leben“. Den Sinn dieses Lebens als das Wirken des Logos durch den Menschen hat der „Sohn“ nun ins Offene des Wissens gebracht und den Seinen anvertraut. Unter seiner Führung haben sie den Sinn erlauscht im vernehmlichen Schweigen ihres inneren Logos.

Vers 7: Sie wissen nun, daß alles, was ist, was ich ihnen gekündet habe, was sie selbst sind und was sie an Werken schaffen, nur der Macht Deines Lebens entstammt.

Vers 8: Alles, was Du zu mir in meinem Herzen geredet hast, habe ich an sie weitergegeben, und sie haben wohl erkannt, daß ich nur Dein Gesandter bin und daß sie selbst zu den Deinen gehören.

Vers 9: Nur für sie, die dem Lichte der Erkenntnis sich geöffnet haben, rede ich mit dir, da auch sie Söhne Deines ewigen Lebens sind; denn sie haben mein Wort in ihren Sinn aufgenommen und sind zum hohen Wissen gelangt. Für die Nichtwissenden erbitte ich nichts, die Erkenntnis muß selbst in ihnen aufleuchten (dazu 20).
Vers 10: Dein Leben ist mein Leben und mein Leben das Deinige; denn es gibt nur dieses eine und einzige Leben. Auch in ihnen ist der göttliche Geist zur Klarheit durchgedrungen. Auch in ihnen tritt Dein Leben in die Erscheinung.
Vers 11: Wenn ich nun nicht mehr im *Da* bin, sind sie es noch. Mögen sie im wahren Sinn des hohen Lebens verharren und damit Deinen Namen heiligen. Denn sie sind ebenso *ein* Leben wie wir.
Vers 12: Während ich noch bei ihnen bin, habe ich selbst sie in dem reinen Wissen erhalten können. Nur einer ist verloren und hat nicht die Verantwortung für Dein Werk erkannt.
Vers 13: Meine Kündung war für sie der Quell höchster, vollkommenster Freude; denn nun wissen sie den Grund ihres Hierseins und den Sinn ihres Lebens.
Ver 14: Sie haben durch mein Wort gelernt, das Leben anders zu sehen und zu führen als die breite Welt, die Welt der Vielen und der Vielheit. Darum haßt sie diese Welt, weil sie dem wahren Sein fern ist.
Vers 15: Sie sollen nicht weltflüchtig sich ihrer Daseinsaufgabe entziehen. Denn diese Welt, in die ich sie gesandt habe, ist der Ort ihres Wirkens. Doch vor übler Tat mögen sie bewahrt bleiben.
Vers 16: Sie sollen sich immer bewußt sein, daß ihre Weltschau eine andere ist als die der Vielen, der Oberflächlichen. Denn der Logos ist zwar Mensch geworden, hat aber dem Menschsein einen höheren Sinn verliehen, als diese Ichgeblendeten glauben.
Vers 17: Darum mögen sie rein und heilig bleiben in dieser neuen Lebensschau; denn die göttliche Vernunft allein führt sie den Weg der Wahrheit. Deine Vernunft ist in ihnen wirksam.
Das „Heiligen“ (hagiazein)ist nach Bauer (147) mehr als „weihen“, wie es aus den Mysterien bekannt ist (Mithras, Hermes, Isis u. a.). Es bedeutet “erfüllen mit himmlischem Wesen“, mit dem Bewußtsein der Gottwesenheit. Der Begriff erscheint schon 10, 36. Bultmann bemerkt mit Recht: „Die Einheit der Seinen soll der zwischen Vater und Sohn gleichen“ (393).

Vers 18: Ich und sie sind mit dem gleichen Auftrag ins Dasein gesandt. Auch ich als der Führer sende sie, wie ich selbst gesandt bin.
Vers 19: Ich bin mir meiner Göttlichkeit bewußt, so sollen auch sie in diesem selben Bewußtsein in die Welt hinausziehen. Die Gottheit des Menschen ist seine Wahrheit, wie sie seine Freiheit (und nach Hölderlin seine Schönheit) ist.
Vers 20 (vgl. Vers 9): Wohl kann ich die Nichtwissenden nicht ändern; denn es muß in ihnen aus ihrer eigenen Gottestiefe erwachen. Aber diejenigen, die durch die Kündung der Wissenden die Botschaft von der Sohnschaft hören, mögen zum gleichen Wissen erweckt werden. Der Gesandte der Mandäer wendet sich ebenso „an alle Nasoräer, die jetzt sind und noch geboren werden" (Bauer 206).
Vers 21: Noch bestimmter wird das Einssein von 10, 30, von 17, 11 und 17 hier festgelegt: „Alle eines, gleich wie du in mir und ich in dir"; alle in gleicher Weise ganz und ungeteilt erfüllt vom göttlichen Auftrag, damit alle Welt das Gesandtsein des Menschen aus dir als dem Urquell alles Seins erkenne und das „Eines sein mit allem als dem Leben der Gottheit" glaube und darin den „Himmel des Menschen" erlebe (Hölderlin).
Vers 22: Dann wird aus ihnen der gleiche Glanz der Herrlichkeit der göttlich schönen Natur leuchten, wie du sie mir an Leib und Seele verliehen hast.
Vers 23: Erst in dieser leuchtenden Schönheit ihrer ganzen Erscheinung sind sie vollkommen und wirken vollkommenen Sinn. Und wiederum in dieser vollkommenen Schönheit und Freude vermag die Welt zu erkennen, daß das hohe Leben den Menschen lieb hat. Denn alles geschieht aus Deiner Liebe.
Vers 24: Vater des Ewigen, auch meine Freunde sollen in diese Ewigkeit eingehen, in der und aus der sie immer schon leben. Denn du hast mich, deinen Menschen, aus deinem ewigen Grunde seit je geliebt. Der Ruf zur Stunde des Wirkens ist ewig und eher denn alles Gewordene.
Vers 25: Vater des Rechten und der Gerechtigkeit, die Welt der Ichheit kennt dich nicht; denn nur der jedem zugeteilte Auftrag nach der Besonderheit seines Wesens ist die Gerechtigkeit. Ich und meine Freunde kennen diese Gerechtigkeit des Wesens als unsere Sendung.
Vers 26: Nach Vers 6 ist der Name Gottes „das wahre Leben". Nun aber erhöht dieser Name sich zur „ewigen Liebe, die allgemein ist

und die Naturen alle zusammenhält". „Wie sollte eines scheiden aus dem Bunde, der alle Wesen verknüpft" (Hölderlin). „Ihre Krone ist die Liebe" (Goethe im Naturhymnus). Diese Liebe sei in ihnen, wie sie in mir ist.

18. Kapitel

Aus den nun noch folgenden Kapiteln von Verurteilung, Tod und Auferstehung kommt für meine Darstellung, die sich ja weder auf geschichtliche Vorgänge noch auf die kirchliche Redaktion, auch nicht einmal auf die Absicht des Evangelisten beziehen will, nur wenig in Betracht.
Zunächst ist in Hinsicht auf den mythischen Hintergrund der „leidenden, sterbenden und auferstehenden Gott-Heilande" (Martin Brückner) das von Bultmann betonte „muß" noch zu klären. Es geht bei diesem Muß (Johannes 3, 14; Markus 8, 31 und sonst) nicht etwa um die notwendige Folge eines Geweissagtseins, auch nicht darum, den „Offenbarer" als den „selbst Handelnden" (14, 31) und nicht als den Erleidenden erscheinen zu lassen (Bultmann 490), sondern es geht im letzten Grunde um die im Mysterium dieses Todes symbolisch geschilderte Welttragik, die vielfach mythische Gestaltung gefunden hat. Diese Schicksalhaftigkeit hat hier ihre besondere Prägung noch darin erhalten, daß das Göttliche in Menschengestalt diese seine eigene Welttragik auf sich zu nehmen hat als sozusagen unschuldig Schuldiger oder Schuldträger.
Der zweite Gedanke, der für uns Bedeutung haben kann, ist die Frage der *Wahrheit:* „Ich bin dazu geboren, und in die Welt gekommen, daß ich für die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme" (18, 37). Die darauf folgende Zweifelsfrage des Pilatus bewegt heute unter der Weltherrschaft des reinen Subjektivismus und Skeptizismus alle „Suchenden". Daß aber mit der in diesem königlichen Bekenntnis ins Blickfeld gerückten Wahrheit nicht der Lessingsche rationale Begriff der durch Forschung und Logik erst zu erweisenden Erkenntniswahrheiten gemeint sein kann, müßte sich von selbst verstehen. Die im 4. Evangelium, und nur in

diesem, so oft aufgerufene „Wahrheit“ kann nur das Grundthema dieses Evangeliums bedeuten, das Einssein von Gottheitlichkeit und Menschsein, das Menschgewordensein des Göttlichen, allgemein philosophisch ausgedrückt, das Anwesen des Seins in allem Seienden, dessen Grund die Freiheit ist (Heidegger), die Wirklichwerdung des Schöpferischen in allem Lebendigen. Diese Wahrheit bedarf keines Beweises, sie ist evident (augenfällig, einleuchtend), ist von unerhörter Bedeutung für den Existenzgrund und das wahre Wesen des Menschen. Das Reich dieser Wahrheit ist das „Reich Gottes“, die basileia tou theou und ton uranõn, ein Reich, das nicht von „dieser Welt“, nämlich der Welt der zerrissenen Vielheit, des oberflächlichen und begehrenden Individualismus ist, das Reich der wahren Gemeinschaft gegen bloße Gesellschaft. Nur wer diese Wahrheit in sich trägt, der hört die „Stimme“, die ihre Krönung und Wirklichkeit in dem zu 17, 26 Gesagten findet (vgl. Heraklit, Fragment 50). Daß dann die Inschrift über dem Kreuz nochmals, wie schon das nicht johanneische, sondern ausgesprochen judenchristliche Matthäus-Evangelium (2, 23) die Kennzeichnung des Verurteilten als nazoraios vor alle Welt hinstellt, ist wohl zu beachten. Vielleicht mag dazu auch noch die Annahme Bultmanns erwähnt werden, daß die Gegenüberstellung des Petrus und des mit Namen nicht genannten „Lieblingsjüngers“ die beiden Richtungen des werdenden Christentums zum Ausdruck bringen wolle, wobei der Lieblingsjünger eben die johanneische (Bultmann sagt „heidenchristliche“ gegen die judenchristliche) vertrete (13, 25; 19, 26; 20, 3 ff. und in dem redaktionnellen Nachtrag 21, 24).

Kreyenbühl macht zunächst mit ausführlichen Nachweisen darauf aufmerksam, daß sich die Darstellung des Verrats und der Verhandlungen in mehrfacher Hinsicht von der der Synoptiker unterscheide, weil hier geschichtlich eine ganz andere Situation vorliege. Darum müssen auch hier, wie ich es in den Anmerkungen zu den vorausgehenden Kapiteln schon angedeutet habe, alle Namen von ihrer Maske gelöst werden. Jesus steht für Menandros, Judas für Ignatius, Pilatus für Kaiser Hadrian, Simon Petrus für Simon von Gitta, von dem der Simon Magus, der für Kreyenbühl Paulus vertritt, zu unterscheiden ist. Daß zwischen Gnostikern und Paulus eine nahe Verwandtschaft besteht, deutet auch Leisegang an (S. 62 und 101) mit besonderer Bezugnahme auf Simon Magus. Raschke geht in

der Deutung der Namen noch weiter (S. 225). Die beiden Apostel Petrus und Paulus sind Vertreter des dogmatischen Christentums, jener, weil er die alttestamentlich-jüdische Grundlage des Christentums nicht verlassen hat und nicht an die Gnosisgemeinschaft seines Bruders Andreas-Menandros sich angeschlossen hat (II, 540), dieser, weil er auf der Predigt vom gekreuzigten Christus aufbaut anstatt auf das Erlebnis des ewigen Lebens. Menandros geht sowohl über seinen Lehrer Simon Magus als über das kirchliche Christentum hinaus zu der Doppelwahrheit der Gnosis von der Gottwesenheit des Menschen und von seinem ewigen Wesen.
In der folgenden Verhandlung ist Ignatius der Kaiphas, der Kaiser Hadrian ist Pilatus, der auf Grund der Vergottung seines Sohnes Antinous, der im Nil ertrunken ist, dem gnostischen Bekenntnis ein Verstehen entgegenbringen konnte (II, 553). Auf die vielen Widersprüche in der Darstellung selbst und mit dem synoptischen Bericht kann hier nicht eingegangen werden. Sie sind für uns unwesentlich. Entscheidend wird erst das Wahrheitsbekenntnis des Gnostikers Menandros. Auf die Frage des Pilatus-Hadrian, des Kaisers, der für alle Mysterien seiner Zeit offen war und seinem Sohn einen Tempel baute, erklärt der um seine Gnosis Wissende: Ich bin (ego eimi) König im Reiche der dreifachen Wahrheit, des Allgöttlichen, des Ewigen und der All-Liebe. Auch Menandros war erst in der Großkirche zusammen mit Ignatius (Petrus), dann trennten sie sich, und Petrus-Ignatius verfolgt Paulus-Menandros bis nach Rom. So sieht es Kreyenbühl (I, 199 und 549). Ähnlich bei Leisegang 62 und 101.

Zu Kapitel 19 und 20. Zugleich zusammenfassende Wiederholung

Da aus der Sicht von Kreyenbühl die Deutung des ganzen Evangeliums eine andere Beziehung zum damaligen Zeitgeschehen gewonnen hat, so lasse ich Kreyenbühl nun allein das Wort.
Daß diese geschichtliche Zeitlage eine ganz andere ist als für die Synoptiker, ist schon gesagt. Der Schauplatz ist jetzt Antiochia,

100 Jahre später als der Tod Jesu, um 135, sofern dieser Jesus überhaupt wirklich gelebt hat, was Kreyenbühl voraussetzt, insofern er die synoptischen Berichte als geschichtlich annimmt. Die Gegner sind zur Zeit der Abfassung des 4. Evangeliums nicht mehr Jesus und die Juden bzw. Pharisäer, sondern der Gnostiker Menandros, und Ignatius, der großkirchliche Bischof in Antiochia. Die beiden waren Freunde, als sie beide aus der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit ausschieden und in die christlich kirchliche (ebionitische), noch an der alttestamentlichen Wurzel hängende und an historische und materielle Voraussetzungen gebundene Gemeinschaft überwechselten. Auch Paulus (Simon Magus) blieb der geschichtlichen Deutung verhaftet.

Die gnostische Schau des Menandros dagegen hat sich von allem Geschichtlichen völlig gelöst und ist rein symbolisch geworden. Die Darstellung entspricht darum nicht mehr der synoptischen, sondern ist aus der um 100 Jahre späteren ignatianischen Zeit in Antiochia zu verstehen.

Es ist erstaunlich, aber durchaus einleuchtend, und erklärt vieles sonst Rätselhafte überraschend treffend, mit welcher Sorgfalt Kreyenbühl alle einzelnen, scheinbar sehr äußerlichen und nebensächlichen Züge der noch im Gewande der alten Personenbenennungen und Ereignisse umdeutet. Er weist die Unmöglichkeit des Prozeßverlaufs nach römischem und jüdischem Recht und dem Verhältnis der Pilatusfigur zu den Juden nach und stellt fest, daß der Verfasser (Menandros) sich um die geschichtlichen Ereignisse von 100 Jahre früher gar nicht gekümmert hat, daß also dieses 4. Evangelium keinerlei geschichtliche Bedeutung hat und daß somit von einer Evangelienharmonie mit Einschluß des 4. Evangeliums nicht die Rede sein kann.

Kreyenbühl legt, wie schon mehrfach berührt, Wert darauf, jede Selbstvergottung, wie sie aus Kapitel 10, 30 gefolgert werden könnte und für den geschichtlich angenommenen Jesus der Synoptiker auch gefolgert worden ist (bis zur Trinitätslehre der Kirche) völlig abzuweisen und deutet darum auch die Worte des Pilatus dem griechischen Text entsprechend (wie auch Weizsäcker): „Sehet da, der Mensch“ (idou ho anthropos, ecce homo), wonach Jesus rein als ein Mensch erscheint, nicht als der dogmatische Erlöser, was nun auch für die unter dem Namen Jesus verhüllte Person des

Menandros nicht mehr zutreffen kann. Aber auch Paulus hat diese dogmatische Deutung noch beibehalten: das Kreuz als Erlösungsopfer. Der Jesus-Menandros, der hier sein ganz persönliches Bekenntnis und Verhältnis zu Gott („Vater") ablegt, erscheint nur in inniger mystischer Wesensgemeinschaft als „Sohn" mit seinem symbolischen „Vater". Es ist die Zeit, in der vorchristlicher Mythos im Übergang zu mystischer Deutung steht.

Ich muß hier davon absehen, die vielen Einzelheiten der Deutung von Kreyenbühl zu berichten. Nur einige Proben dürfen nicht fehlen. Der Garten und das neue Grab sind Symbole der Neudeutung des Judentums in das kirchliche Christentum. Der nicht mehr im Grab gefundene Leichnam ist die zur rein geistigen Erkenntnis der Gottwesenheit des Menschen erweckte, vom Tode oder der Finsternis des Nichtwissens zum ewigen Leben oder Licht des Wissens durchgedrungene Gnosis anstatt der kirchlich-dogmatischen leiblichen Auferstehung und Himmelfahrt. Damit fällt ohne weiteres auch jedes etwaige Bedürfnis einer „Entmythologisierung" weg, da weder Mythos noch wirkliche Geschichte vorliegt, sondern reines Symbolgeschehen.

Die Erscheinungen des Jesus inmitten der hinter geschlossenen Türen versammelten Jünger, d. h. der zu Menandros sich haltenden Gnostikerfreunde, sind keine gnostischen Spukerlebnisse, sondern der nach dem Abschied des gnostischen Führers Menandros von seinem früheren Freund Ignatius und wohl auch zugleich von seinen Schülern – da es sich hier um ein schriftliches Vermächtnis handelt – in ihnen innerlich unmittelbar wirkende Geist des Meisters, der Paraklet oder heilige Geist, nachdem sie nun ohne Führung sind. Sie sollen nun die eigene Erkenntnis (Gnosis) ihrer Gottwesenheit und ihres Ewigkeitsbewußtseins – wiederum nicht als materiell-individuelle leibliche Auferstehung und Unsterblichkeit, sondern als Wiedervereinigung mit der ewigen Lichtwelt oder Allheit – in sich tragen.

Dem Thomas (Ignatius), der eben einen solchen materiellen Beweis fordert, erwidert der Jesus-Menander: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben", d. h. von ihrer Gott- und Lebensunmittelbarkeit innerlich ergriffen sind und nicht mehr an die Sicherheit einer leiblichen Auferstehung, Himmelfahrt und Wiederkunft gekettet sind.

Die Binden und das Schweißtuch, die im Grabe zurückgeblieben sind, bedeuten eben dieses materiell-rationale Gebundensein an Beweise und haben somit die gleiche symbolische Bedeutung wie die Binden bei der „Erweckung“ des Lazarus (die auch nichts anderes darstellt wie die Heilung des 38jährigen Kranken) nämlich die Erleuchtung des Menschen zur Gnosis und wiederum nichts anderes als was der Priester Hermokrates im Empedoklesdrama sagt: „Drum binden wir den Menschen auch das Band ums Auge, damit sie nicht zu kräftig sich am Lichte nähren. Nicht gegenwärtig werden darf Göttliches vor ihnen. Es darf ihr Herz Lebendiges nicht finden.“ Hölderlin hat in der gleichen Symbolsprache klar gesehen, was ihn und uns alle vom dogmatischen Christentum trennte. Empedokles-Menandros-Jesus liegen auf derselben Linie der Gnosis-Mystik gegen alle priesterlich-dogmatische Theologie, die bis heute noch herrscht.
Das zu sehen, ist die neue Art, das 4. Evangelium und seine Sprache (8,43) zu lesen und zu durchschauen und alle kirchlichen Einschiebungen (Interpolationen) und Anfügungen auszumerzen, von denen noch die Rede sein wird. Das 4. Evangelium erscheint in dieser Sicht als das religionsgeschichtlich bedeutsamste Dokument religiöser Schau und Wahrheitserkenntnis und heißt darum in seiner ursprünglichen Fassung mit Recht: *„Evangelium der Wahrheit“*, das 1946 bei Luksor in Oberägypten gefunden und inzwischen im Verlag Rascher (Zürich) auch im Druck erschienen ist.
Die mandäische Parallele, auf der ich bisher unter Bezugnahme auf Walter Bauer, Richard Reitzenstein und Rudolf Bultmann aufgebaut habe, besagt im wesentlichen nichts anderes. Sie ist die gleiche Gnosis aus einer anderen Ecke und in anderer, noch mehr mythologischen Sprache, wie die ganze Geschichte der Gnosis in ihren vorchristlichen und christlichen Formen (iranisch-griechisch-christlich) außerordentlich vielgestaltig ist und doch aus demselben Geist geboren ist, der sich hernach zur Mystik weitergeformt hat.
Ich sehe darum auch keinen Grund, die mandäische Deutung auszuschalten. Sie scheint mir eher eine Bereicherung und ein Zeugnis dafür, daß in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung und schon vorher der innere Gehalt der antiken Allgöttlichkeit sich in einer tiefgreifenden neuen Sicht zu einer philosophisch-religiös-ethischen rein geistigen Lebensdeutung und Liebesethik umgewan-

delt hat. Dieser ganze, durch fünf Jahrhunderte sich hinziehende Wandlungsprozeß ist dann durch die ignatianisch-petrinisch-dogmatische auf alttestamentlich-jüdischem Fundament ruhende Großkirche zweitausend Jahre lang immer mehr übermächtigt worden, ein Kampf, der sich von Antiochia und Rom aus weitergesponnen hat in die mittelalterlichen Ketzerverfolgungen und die gegenwärtige Übermacht der kirchlich historischen Gebundenheit. Eine Entmythologisierung, wie sie auch Kreyenbühl andeutet, ist nicht angebracht, wenn man von jeder materiell-historischen Mißdeutung (im Griechentum wie im Christentum) absieht. Walter F. Otto hat ein treffliches Beispiel dieser immateriell-unhistorischen Deutung des Mythos in der Gestalt der Athene (hinter Achill) gegeben in seinem wundervollen Büchlein: „Theophania", besonders S. 42 ff., und in dem größeren Sammelwerk: „Die Gestalt und das Sein."

Je mehr ich mich in die Deutung bei Kreyenbühl versenkt habe, umso einleuchtender und genialer hat sie auf mich gewirkt. Ob wir diese Schau mit Kreyenbühl als „christliche Mystik" benennen wollen, mag jedem überlassen bleiben. Die Abneigung gegen alles Christliche und die weitere Verwendung der Bezeichnung als christlich ist nur der Dogmatisierung einer historisch-leiblichen Bindung, der Vergegenständlichung und dinglich-individualistischen Hypostasierung (Klages, Kolbenheyer) gegenüber begründet. Gnosis, Mystik und hellenistisch-klassische Wiedergeburt bei Winkelmann, Schiller, Goethe, Hölderlin und ihrer Zeit sind die große Linie der einen Wahrheit des gottwesentlichen Menschseins, der Wesensidentität von göttlich und menschlich, die nur auf dem neuzeitlichen Fundament der Naturwissenschaften und der naturgemäßen Lebensführung wieder an die antike Naturfrömmigkeit herangeführt werden muß.

Nun bleibt noch übrig, einige Worte darüber zu sagen, wie das 4. Evangelium überhaupt in den Kanon der neutestamentlichen Schriften hat hereinkommen können, und welche Zusammenhänge von weltgeschichtlicher Bedeutung dabei mitgespielt haben. Es ist die Frage nach dem in der Bezeichnung: „Evangelium des Johannes" in die kirchliche Geschichte eingegangenen anstatt dem wirklichen Verfasser, ferner die Frage nach der Abfassungszeit und endlich die Frage nach den im angehängten 21. Kapitel verschlüsselten wahren Gründen für die Möglichkeit der kirchlichen An-

erkennung. Die erste Frage läßt sich in Kürze dahin beantworten, daß vor allem der Apostel Johannes, der Apokalyptiker (Verfasser der Offenbarung) Johannes und der angebliche Verfasser des Evangeliums auseinanderzuhalten sind. Der Apokalyptiker lebte noch bis in die Zeit Trajans (98–117). Er war Presbyter (Gemeindeleiter) in Ephesus. Alter und Todesjahr sind nicht bekannt. Zwei Johannes gab es in Ephesus nicht. Die mit peinlicher Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchgeführte Untersuchung ist kaum zu widerlegen. Die Erwartung einer Wiederkunft Christi war noch in der Zeit des Domitian (81–96) allgemein verbreitet. Daß sie bis zum Tode des ephesischen Presbyters nicht erfolgt ist, wie nach 21, 22 gehofft war, nötigte zum Fallenlassen bzw. Hinausverlegen des Wiederkunftsglaubens in eine ferne Zukunft. Er gilt bekanntlich in kirchlichen Kreisen noch heute.
Nun ist zu prüfen, in welchem Jahre das 4. Evangelium abgefaßt sein kann, wann die Sage von dem Apostel Johannes als Verfasser aufkam, wann die kirchliche Redaktion erfolgt ist, und was ihr Motiv war. Vor 140 ist von diesem Evangelium nichts bekannt. Sie mag schon einige Jahre als Handschrift weitergegeben worden sein. Kreyenbühl gibt als mögliches Jahr der Niederschrift 135 an. Um 140 ist sie von dem Gnostiker Valentin benützt, gilt aber noch nicht als von einem Johannes verfaßt. Um 160–180 erhob eine kirchliche Gruppe, die sich Aloger nannte (d. h. die sich gegen die Logostheorie und zugleich gegen die Gnosis überhaupt wandte) auch Einspruch gegen die Urheberschaft des Johannes. Sie konnte sich zunächst nicht durchsetzen.
Es kommt aber ein neues Moment hinzu. Petrus war, wie auch Paulus und eine Reihe anderer bedeutender Anhänger der verschiedenen kirchlichen und gnostischen Richtungen nach Rom gereist als der Hauptstadt des römischen Weltreichs. Es ist ihm gelungen, dort eine wohl aus Juden und Heiden bestehende christliche Gemeinde zu gründen (Fischzug 21, 11). Rom als Mittelpunkt des römischen Reichs war auch der Sammelpunkt der zahlreichen religiösen Erneuerungsbewegungen in jener großen Wendezeit: Mysterienkulte, Gnosis, Christentum, griechische Philosophie). Petrus ist in Rom gekreuzigt worden (Paulus enthauptet). Diese beiden Umstände, Gemeindegründung und Märtyrertum, haben ihm einen Vorrang gesichert, der dann zu der Hinzufügung des 21. Kapitels

den Anlaß gab: dreimaliges „Weide meine Lämmer (Schafe)". Damit stand im Zusammenhang die Verhandlung mit Ephesus, d. h. mit dem Vorrang der Verfasserschaft des Johannes. Diese Verhandlungen müssen 160 und 180 zugleich mit dem Protest der Aloger stattgefunden haben. Als Vermittler wird Irenäus angesehen. Das Ergebnis war ein Kompromiß: die petrinische Richtung erhielt das Oberepiskopat in Rom zugestanden, den Ephesern die Verfasserschaft des 4. Evangeliums durch ihren Presbyter, von dem ja die Sage ging, daß er als der Lieblingsjünger des Jesus nicht sterben würde vor der Wiederkunft, was wir oben schon angedeutet haben. Nach 180 ist diese „Johannesfabel" unbestritten anerkannt, zugleich mit den kirchlichen redaktionellen Änderungen, die ja die Bedingung waren, daß gegen den Einspruch der Aloger dieses so ausgesprochen gnostische und mit den Synoptikern nicht übereinstimmende Schriftstück in den Kanon Aufnahme finden konnte. Die Einfügungen betreffen vor allem die Stellen über die leibliche Auferstehung und den Schluß von Kapitel 20 samt 21. Kreyenbühl datiert die Abfassung von Kapitel 21 auf die Zeit zwischen 175 und 180.

Das welt- und religionsgeschichtlich Bedeutsame an dieser Entwicklung ist der religiöse Bruch zwischen der indogermanischen Linie der Einheit von göttlich und menschlich von Indien über Iran, Vorderasien und Hellenismus, d. h. den Thesen Atman gleich Brahman, Mithraskult (Zoroaster und der mandäisch-manichäischen Gnosis), der Gnosis in der Linie Simon – Menandros – Valentin usw. den hellenistischen Mysterien in Ägypten (Isis-, Hermes-, Poimandrosmysterien) und der ganzen Linie der griechischen Philosophie von Heraklit bis Plotin – und dagegen der judaistischen Linie einer Zweiheit: spätes Judentum, jüdisch-christliche Gemeinschaften (Essener, Ebioniten, Täufersekten bis zum deutlich katholisierenden Christentum).

Der Kampf zwischen beiden Linien begann spätestens in Antiochia und führte zur völligen Vernichtung von Gnosis und Mysterienkulten. Die Reste wurden nach Osten, Norden und Westen zerstreut und gelangten über Balkan, Siebenbürgen, Polen nach Holland, England und Amerika. Reste oder Neugründungen der Nazoräer, Sozinianer, Unitarier, Waldenser bestehen noch heute ohne einheitliches Bekenntnis. Eine sehr bedeutsame Wiedererweckung ist

die deutsche Mystik, in ihren Anfängen auch die deutsche lutherische Reformation, der Humanismus und die Zeit der Klassik, neuerdings auch der deutsche Unitarismus, in zahlreichen Ansätzen auch die ganze Linie der deutschen Philosophie und der übrigen europäischen Mystik. Eine Übersicht über die Mystik aller Länder hat Rudolf Otto (Westöstliche Mystik) und die Kreise um C. G. Jung besonders im Eranos-Jahrbuch 1956 (Band XXIV) geboten. Auch Friedrich Heiler beschreitet in seinen Werken diesen Weg. Die Volkskirchenbewegung Freie Christen steht ihm nahe.
Der Ruf an die Gegenwart geht zweifellos dahin, den Bruch zu heilen und dem Grundgedanken des Evangeliums der Wahrheit zum Durchbruch zu helfen. Gelänge es – da auch Papst Johann XXIII. nach Einheit strebte, alle Einheitsbestrebungen auf die These der Wesensidentität zu sammeln, so wäre eine zweite große Zeitwende erreicht, die nicht versäumen dürfte, auch den naturwissenschaftlichen Atheismus, der im Grunde auch nur ein Protest gegen den Dogmatismus ist, von der Wahrheit der Wesensindentität von Einzelwesen und Allwesen zu überzeugen, so wäre das Tor für die Einigung der Menschheit über alle Gegensätze hinweg offen.
Die spätantike, noch schwebende Deutung ist am besten und uns noch am verwandtesten erhalten bei Irenäus und in einer Reihe kirchlich nicht anerkannter altchristlicher Liturgien. Irenäus, über den man die trefflichste Darstellung bei W. Bousset (Kyrios S. 333 ff.) findet, hat zwar die Gnosis bzw. deren „Auswüchse" bekämpft, aber doch klar und eindeutig die Allgemeingültigkeit der Johannesbotschaft zum Ausdruck gebracht: „Warum ist Gott Mensch geworden? Damit die Menschen Götter werden" (Bousset 335). Irenäus kann also noch den antiken Begriff Götter für Menschen annehmen, versteht allerdings die Sohnschaft im paulinischen Sinne nur als Adoptivsohnschaft (Annahme an Sohnesstatt: hyiothesia). Immerhin ist die Vergöttlichung des Menschen sein ausgesprochenes Ziel (Wetter 108). Der vom Himmel niedergestiegene Gott ist nach Wetter „eine notwendige Folge der antiken Religiosität". Die Historisierung des Mythos ist aber nicht ursprünglich antik, sondern erst spätantik und christlich. Eben dieser historisierte Mythos, der in einer völlig unmythischen Gegenwart nun eben „geglaubt" werden soll, ist in der Kirche bis heute noch konserviert und ertönt als „Evangelium" von jeder Kanzel!

Wetter weiß aber auch, „daß Jesus nur ideal dasselbe ist, was *alle* Christen werden sollen", und „daß Jesus und den Gläubigen dieselben Prädikate zugeschrieben werden". Gerade das ist es, was meine Deutung von jeder theologischen, dogmatischen und spätantiken unterscheidet, nämlich ihre ganz allgemeine Herleitung als gültige Wahrheit für die Wesenheit und den Existenzgrund des Menschen, einerseits aus den vorchristlichen Mythen und Mysterien, andererseits aus dem wirklichen Leben der heiligen, göttlichen Natur im Sinne Hölderlins und Nietzsches. Dieses wirkliche Leben der All-Natur unter dem „Vater" des johanneischen Jesus zu verstehen, scheint mir genügend im Wortlaut mehrerer Stellen und ihrer mandäischen Parallelen begründet, wie ich es oben jeweils angedeutet habe.
Selbstverständlich ist auch für meine Deutung an der Führerschaft Jesu in seinem Kreise nichts gemindert. Der Führer ist Mittler, Künder, Weihender, Beispiel Gebender und Erster unter seinen „Gläubigen". Der historische Hintergrund ist aber für diese Schau nicht ausschlaggebend. Denn auch die Mission des Führers ist eine überall notwendige und allgemeingültige, wie sie es in der Antike auch war bei den vielen Mystagogen, Propheten, Heilanden, Gottessöhnen, großen Philosophen, politischen Stammesführern und Helden, und wie sie es für jede menschliche Gemeinschaft heute und immer ist.
Wetter führt (28) aus, daß die kynisch-stoischen Wanderprediger sich Gottessöhne, Boten (Angeloi, Engel) oder Apostel (von apostellein = senden) Gottes nannten (auch Hermes, der Mondvertreter, ist der Bote der Götter, d. h. des hohen Lichtreiches), daß bei Justin Jesus wegen seiner Weisheit Gottes Sohn genannt und mit Hermes und den Söhnen des Zeus zusammengestellt werde. Das alles hat aber mit einer historischen Dogmatisierung nichts zu tun. Auch der Logosname sei allen diesen Heilanden gemeinsam. Nicht unwichtig ist auch, daß dieMahnung zum Umdenken (Metanoeite!) von allen ausgesprochen worden sei: Umdenken zum Einssein, zum Mysterium der Gottwesenheit aller Menschen.
Wetter redet mehrfach von einem „Dogma" des Einsseins, weil dieses Einssein „geglaubt" werden soll. Diese Anwendung des Begriffes Dogma (sofern sie sich nicht bloß auf den dogmatischen Gottessohn und dessen Einssein bezieht) muß für uns gänzlich aus-

scheiden, da meiner ganzen Deutung die mandäische und hermetische (Poimandres) Auffassung zugrunde liegt, die auch Meister Eckhart teilt: „Gott ist *das* Leben", welcher Satz auch in der Umkehrung gilt.

Um ein Dogma kann es sich in unserer Deutung schon deshalb nicht handeln, weil hier nicht eine bewiesene oder unbewiesene Behauptung oder Lehre vorliegt, wie etwa die Existenz oder Nicht-Existenz eines gegenständlichen Gottes, sondern eine einfache Begriffsbestimmung (Definition): das Leben, dessen Wirklichkeit (Wahrheit) ja doch niemand wird bestreiten können oder wollen, *nennen* wir „Gott" wegen seiner allschöpferischen Selbstmächtigkeit, Grundlosigkeit, Erhabenheit, Heiligkeit, so *ist* es für uns dann auch wirklich Gott. Der Mensch und alles Seiende ist dann, weil er und alles eben „Leben" ist, auch eins mit dem Leben, mit Gott. Für den Theologen allerdings ist das Einssein insofern Dogma, als für ihn der gegenständliche Gott weiterbesteht und das Einssein eines geschichtlichen Gottessohnes mit einem solchen Gott in real vorstellbarer Weise nicht möglich ist und einer abstrakten Konstruktion in Gestalt der Dreifaltigkeit bedarf und als solche dann einfach „geglaubt" werden muß, wie auch das Herabgestiegensein vom Himmel, Auferstehung und leibliche Himmelfahrt des Sohnes (und neuerdings auch seiner Mutter) als „geschichtliche" Ereignisse geglaubt werden sollen, da ein übergeschichtlich-mythisches (immer neu geschichtliches) Geschehen von der Kirche als „heidnisch" nicht anerkannt wird. Diese dogmatisch geforderte Verwirrung von Mythos und Geschichtlichkeit bedeutet eine ganze Kette unheilvoller Irrtümer.

Unter dieser Voraussetzung also, daß das Leben der natürlichen Wirklichkeit in seiner schöpferischen Mächtigkeit der „lebendige" Gott ist, ist auch der Einzelmensch „Leben" vom hohen All-Leben, Gott von der All-Gottheit in das individuelle Leben „gesandt", so daß *im* Einzelwesen der „Vater", das zeugend-schöpferische All-Leben geschaut werden kann, wirkt und Wirklichkeit geworden ist. Dieses Einssein ist alleiniger Existenzgrund für alles Einzelseiende in Natur und Menschlichkeit. Das All-Leben (Gott) selbst an sich und für sich ist weder ein von allem Einzelsein existentiell Verschiedenes, noch etwas für sich selbst dinghaft Schaubares, sondern es ist das reine „Sein" (weil alles *ist*) und zwar das Sein als ein

dynamisch Wirkendes, sich Entfaltendes, sich Zeitigendes, als die alleinige Macht in allem Geschehen. Es ist schaubar (offen-bar) nur in all seinen *Er*-Scheinungen (Heraus-Scheinungen).
Diese Wesensidentität von All-Wesen und Einzel-Wesen kann nicht bestritten werden, sofern zugegeben wird, daß es nur *ein* Sein geben kann, das alles *ist*, das nach Martin Heidegger Grund, Freiheit und Wahrheit ist.
Auch hat gerade Wetter deutlich genug erwiesen, daß das „Glauben" im Johannes-Evangelium nicht den Charakter eines Fürwahrhaltens von mythisch-historischen Unmöglichkeiten, sondern den des inneren Erkennens, Erlebens, Schauens und Ergriffenseins hatte. In diesem Erleben und Ergriffensein liegt dann auch das „mystische" Verhältnis zu „Gott" eingeschlossen, das Wetter als eine „andere Seite", als „schillernde Sprache" bezeichnet. Mir scheint, daß gerade damit eine wesentliche Grundtatsache verwischt wird, das radikale Metanoeite, das völlige Umdenken, die ganz andere Schau der Wirklichkeit des Lebens, das nun nicht mehr bloß irdisch im Gegensatz zu himmlisch, auch nicht mehr bloß materiell, „naturhaft" im Gegensatz zum Geistigen ist, sondern durchgreifend und grundsätzlich göttlichen Ursprungs und göttlicher Sinngerichtetheit, sofern die Definition göttlich gleich lebensmächtig (Gott gleich All-Leben) für Wesen *und* Erscheinung anerkannt wird.
Ausscheiden muß dann der absolute Vollkommenheitscharakter des gedachten und geglaubten Gottes. Denn nur in seiner schöpferischen Mächtigkeit und Allmöglichkeit ist das Leben absolut vollkommen und einzig, daher der göttliche Logos (Geist, Vernunft, Gestaltungsmacht) der „Monogenês", der allein und einzig Geborene ist. Das wirkliche Leben aber ist an keiner Stelle so vollkommen, daß es nicht noch eine höhere Vollkommenheit zu erreichen suchte (das Steigerungsgesetz Goethes, das Streben und Ringen jedes Menschen). Den Begriff relativer Vollkommenheit im Gegensatz zu einer absoluten hat Schiller in einem Vierzeiler ausgedrückt („Politische Lehre"), dessen letzte zwei Zeilen lauten:

> „Wahrem Eifer genügt, daß das Vorhandene *vollkommen* sei.
> Der falsche will stets, daß das Vollkommene *sei.*"

Das ist gegen alle absoluten Werte und gegen den vollkommenen

Gott gerichtet. Ähnliches sagt Goethe in der Metamorphose der Tiere:

„Zweck sein selbst ist jegliches Tier, vollkommen entspringt es
Aus dem Schoß der Natur und zeugt vollkommene Kinder."

Und im Naturhymnus:

„Sie ist ganz und doch immer unvollendet.
So wie sie's treibt, kann sie's immer treiben."

Oder:

„Sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an
und ist alle Augenblicke am Ziel."

Für Hölderlin ist die Natur ohnedies die heilig göttliche, die allerschaffende. Nur aus diesem ewigen Werden und Vollkommenheitsdrang ist das Einssein als allgemein gültige Lebensdeutung möglich, nur so das ganz unpharisäische Verzeihen, das wir oben in Kapitel 8 kennen gelernt haben. Wiederum Goethe im gleichen Aphorismus über die Natur: „Jedes ihrer Werke hat ein eigenes Wesen, jede ihrer Erscheinungen den isoliertesten Begriff, und doch macht alles *eins* aus." „Sie ist alles ... Sie ist gütig. Ich preise sie mit allen ihren Werken ... Sie hat mich hereingestellt, sie wird mich auch herausführen. Ich vertraue mich ihr ..."

Da es mir nun darauf ankam, diese Lebensschau als Gottschau nicht etwa in die Johannesdichtung hineinzudeuten, sondern zu zeigen, daß sich tatsächlich ihre ganze Sprache in diesem Sinne deuten läßt, den ich als unitarisch – welches Wort schon Goethe im Sinn von monadisch gebrauchte – (unistisch im Gegensatz zu dualistisch) bezeichnet habe, wie er sonst als pantheistisch oder z. B. von Dilthey auch als monistisch benannt wird, so habe ich darauf verzichtet, die auf die Verurteilung, die Auferstehung und die Erscheinung bezüglichen Kapitel zu behandeln. Das Nötige darüber ist schon im ersten geschichtlichen Teil gesagt.

Ich erwähne aber noch, daß Heussi (Kirchengeschichte 361 und 381) die religiöse Anschauung des Michael Servet, des ersten Unitariers und erklärtesten Gegners von Calvin, als „pantheistischen Neuplatonismus" bezeichnet hat, „den er (Servet) im Johannes-Evangelium und bei Clemens und Origenes zu finden meinte". Calvin

ließ ihn bekanntlich 1553 in Genf verbrennen. Es ist dasselbe Jahr, in dem Servets Buch „Restitutio Christianismi" im Druck erschienen ist.

Es ist, wie schon betont, für meine Deutung völlig belanglos, ob der johanneische Jesus so oder überhaupt gelebt hat und ob die berichteten Worte ihm wörtlich zugeschrieben werden können. Der dichterische Bericht ist religionsgeschichtlich durchaus in der Richtung von Iran und Mandäertum gelegen. Es muß wiederholt hervorgehoben werden, daß Jesus schon Matthäus 2, 23, also nicht erst im 4. Evangelium als Nazoräer bezeichnet wird: „Er soll Nazoräer heißen." Wiederum bei Matthäus wird dem Petrus gesagt: „Dieser war bei dem Nazoräer Jesus." Ebenso ist bei Lukas Jesus in der Erzählung von der Heilung des Blinden als Nazoräer bezeichnet. So erscheint Jesus bei den Synoptikern viermal als Nazarener, viermal als Nazoräer und neunmal als „von Nazareth", was vermutlich immer dasselbe bedeutet, dazu im Johannes-Evangelium zehnmal als Nazoräer. Die Mandäer jedoch nannten sich Nasoräer. Entscheidend ist für uns nur die Botschaft des Einsseins und ob diese Botschaft innere Berechtigung hat und in dem von mir und Meister Eckhart gewählten (von Fichte, Hegel, Schelling und anderen ebenfalls anerkannten) Sinne *Wahrheitscharakter* beanspruchen kann, weiterhin, ob sie den Leser und Hörer *ergreift und sein Selbstverständnis und Weltverständnis derart umzustellen vermag,* daß das Zusammenleben der Menschen und Völker ein völlig anderes Gesicht bekommt als unter der bisherigen Erziehung zum Sündenbewußtsein und zur Erlösungsbedürftigkeit und zur Hoffnung auf eine andere vorgetäuschte Jenseitswelt.

Der Sinn des Menschseins ist dann ein total anderer. Man kann bezweifeln, ob die heutige seit zwei Jahrtausenden im begrifflich gegenständlichen und christlichen Denken erzogene Menschheit noch fähig ist, einer Umerziehung in Hinsicht auf eine solche ursprüngliche und uneingeschränkte Verantwortung und eine völlig andere Schau der Natur und der Wesenheit des Menschen Verständnis entgegen zu bringen. Aber der Versuch muß gewagt werden. Er muß ausgehen von einem kleinen Kreis Wissender und zugleich Willensmächtiger (Zielgerichteter), die allmählich auf einen weiteren Kreis erweckend und ordnend wirken. Es geht dabei keineswegs nur um eine Änderung des religiösen Erlebens, sondern um eine radikale

Neuordnung der wirtschaftlichen Prinzipien, des politischen Aufbaus der Volksgemeinschaft und der ganzen Kultur, die heute aufs schwerste an Entartungserscheinungen leidet. Ohne eine solche totale, nicht vom Individuum, sondern vom Ganzen ausgehende Neugestaltung hat auch die religiöse Umerziehung keine bessernde Wirkung auf die zerrütteten Zustände der Gegenwart innerhalb der einzelnen Volksgemeinschaften und im Verhältnis der Völker zueinander, das nur von Konkurrenzneid, ideologischen Differenzen und Machthunger bestimmt ist.

Es muß auch noch wiederholt gesagt werden, daß es mit der vorliegenden Deutung des 4. Evangeliums keineswegs um eine Art Gefühlsmystik geht, die auch Meister Eckhart nicht unterstellt werden kann und darf, sondern um eine primär andere Erfassung vom Sinn des Menschseins (vgl. seine Rede über Maria und Martha). Der Begriff des Göttlichen als Wertung der Wirklichkeit muß sich ganz anders auswirken als der Gehorsam sündiger Menschen gegen einen abstrakt fernen Willkürgott. Der Begriff der Freiheit muß einen ganz neuen Sinn gewinnen, der von allem unfreien Gebote-Moralismus gründlich verschieden ist. Freiheit ist ursprüngliche Verantwortung für das gesamte Geschehen, nicht eine Willkürfreiheit und nicht ein Gebotegehorsam des Individuums. *Göttlichkeit, Freiheit und Wahrheit müssen in Eines zusammenlaufen.* Die Natur fordert wieder Wahrhaftigkeit sowohl ihrer schöpferischen Mächtigkeit als ihrer Schönheit und ihrer Sieghaftigkeit und Sinngerichtetheit gegenüber. Das heutige Leben ist von Heuchelei und Lüge in einem erschreckenden Grade beherrscht. Diese Schande wegzuschaffen, muß das Ziel der religiösen Erneuerung sein.

Die große Linie der Einheitsschau
von Indien bis zur deutschen Gegenwart

Das religionsgeschichtliche Alter der Urwahrheit des Einsseins

Es kann kaum ersthaft bestritten werden, daß der sogenannte Polytheismus des frühen und späten mythischen Zeitalters, soweit er nicht aus einem Zusammenkommen verschiedener, an sich gleichbedeutender Stammesgötter hervorgegangen ist, nur der vielgestaltige Ausdruck eines Allgöttlichkeitserlebens, also eines ganz ursprünglichen Empfindens der All-Einheit und Allgöttlichkeit der Natur war. Zugleich auch, daß dieses Urerlebnis ein polares war, das in dem kosmischen Erleben des Wechsels von Voll-Licht und geschwundenem Licht, von einer oberen Lichtwelt, einer unteren Helwelt und einer mittleren Menschenwelt seinen schicksalhaften, tragischen, weltordnungsmäßigen Ausdruck fand. Es umfaßte die Götterwelt des Himmels, der Unterwelt, alles Naturerlebens und der ganzen Sippen- und Stammesordnung.
Ich habe die Vielgestaltigkeit des Gottheitserlebens in meinem Buche „Gott-Natur in Mythos und Märchen" für mehrere Völker bis zu den Australiern als Typus einer Steinzeitreligion ausgeführt. Die spätere Zeit der Umwandlung rein mythischen Erlebens, einerseits in eine mehr oder weniger vergegenständlichende Personifizierung z. B. bei Homer, andererseits in eine philosophische Schau, ist allerwärts zum Einheitsgedanken geschritten. Ebendort habe ich auch gezeigt, daß allen Göttern und Göttermythen ein Urmythos zugrunde liegt, der kosmisch in der ältesten Zeit (wohl schon in der Steinzeit) an den Mond gebunden war, späterhin, besonders bei Ackerbauvölkern auf die Sonne übertragen wurde, in Wirklichkeit aber das Schicksal des himmlischen Lichtes überhaupt meinte, wie noch bis in die Spätantike und in der Sprache des Christentums bis heute das Licht als Symbol des Göttlichen und der inneren Erleuchtung gilt.
Man darf nicht etwa meinen, die Menschen der mythischen Zeit seien irgendwie „gottgläubig" im christlichen Sinne gewesen. Der Begriff „Gott" (im Süden theos, die mehrfach erwähnte Silbe div, zi, de usw.) ist als Bezeichnung eines real gegenständlichen, nicht mythischen Wesens kaum spätantik (denn auch die homerische Vermenschlichung des Göttlichkeitserlebens ist noch ausgesprochen mythisch), vielmehr erst spätjüdisch und christlich. Namen wie Indra, Mithra, Dionys, Zeus, Hermes, Ziu, Thor, Odin sind ursprünglich

nur ein heiligendes Erfassen eines Naturgeschehens oder menschlichen Erlebens (Zeugung, Geburt, Tod usw.) im Bilde eines handelnden Wesens.
Der Ton liegt dabei nicht auf dem menschlichen Personifizieren, sondern auf dem Erlebnis dieses erhabenen und den Menschen tief beeindruckenden Geschehens, insbesondere z. B. des Lichtschicksals und seiner Gleichgerichtetheit mit dem menschlichen Lebensschicksal. Verehrung, Ehrfurcht, Lebensdeutung und Hingabe, Furcht und Dankbarkeit war das Wesen der mythischen Frömmigkeit. Was wir heute als Gottglauben bezeichnen, ist das Verhältnis zu einem geistigen Persongott, der von Welt und Natur getrennt ist; mythische Götterfrömmigkeit war das Verhältnis des Menschen zum kosmischen, irdischen, natürlichen und eigenen menschlichen Lebensgeschehen.
Daß die mythischen Götter geboren werden und sterben, wieder erstehen und ihr tragisches Passionsschicksal haben, läßt deutlich erkennen, daß sie rhythmisch sich ereignende Naturvorgänge symbolisieren, insbesondere das Lichtschicksal in seiner scheinbaren kosmischen Kreislaufbewegung.
„Das Göttliche ist älter als der Gott“ (H. Schneider, Götter der Germanen S. 1). Aber auch die früheste Personifizierung ist noch rein mythisch. Man kann jedoch behaupten, daß schon mit dem Beginn des letzten Jahrtausends vor der Zeitwende die Personifizierung gegenständlich verstanden wurde. Das zeigt die schon mit den Eleaten im 6. Jahrhundert beginnende Ablehnung der alten Volks- und Naturgötter. Xenophanes (um 540) war wohl der erste, der die vermenschlichten Götter offen verhöhnt: „Alles haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was bei den Menschen für Schimpf und Schande gilt, stehlen, buhlen, einander betrügen“ (bei Deussen, Allgemeine Geschichte II, 1, 72). Xenophanes setzt an deren Stelle das berühmte „Hen kai pan“ (das Eins und alles). Gott ist für ihn das Weltganze. Parmenides (um 500) ist dann der reine Seinsphilosoph. Mit ihm beginnt der Weg, der über Platon und den Neuplatonismus zu Meister Eckhart führt.
Sein und Denken sind für Parmenides identisch, ebenso für Meister Eckhart. Das Sein als das wahrhaft Seiende ist Geist und ist unwandelbar (als das Sein an sich). Die Polarität von Licht und Dunkel und ein schöpferisches Prinzip beherrschen die physische

Welt, die „nur die Meinung der Sterblichen" enthält (Deussen II, 1, 86). Dieser Philosophie des reinen Seins stellt dann Heraklit die des Werdens entgegen. Das Eine bleibt aber in gleicher Geltung; es erfährt nur mancherlei Wandlungen und Ausgleichsversuche zwischen Sein und Werden, deren bedeutendster der Platonismus ist. Man muß ja wohl sagen, daß die Ontologie (Seinslehre), die heute wieder lebendig im Vordergrund steht, das Werden nie geleugnet hat (auch Parmenides nicht, er hielt es nur für Schein und Täuschung) so wenig Heraklit das Sein leugnen wollte, das er aber seinerseits für Schein und Täuschung erklärte (als „Bleibendes"). Deussen will das parmenideische Sein auf das Gebiet der Metaphysik, das heraklitische Werden auf das Gebiet der Physik verweisen. Das ist keine Lösung. Der Dualismus von Sein und Werden, von Wahrheit und Schein, von Metaphysik und Physik wird nur überbrückt, wenn man wie Kolbenheyer und Klages die Vergegenständlichung, das Festhalten des Werdeflusses im seienden Objekt, dem Deutungsverfahren des rationalen Denkens zuteilt, die Schau des Einen Seins dem religiösen Denken als einer Zusammenschau alles Einzelnen in der universellen Ganzheit, oder wie Paul Häberlin der reinen Philosophie (der Theoria oder Schau) überläßt. Die Unwandelbarkeit des Einen Seins und der ewige Wandel des schöpferischen Werdens (die seit Plotin auseinandergehalten werden) sind dann nur verschiedene Betrachtungsweisen des *Einen* im Sein und im Werden *gleich „Wirklichen"*: im Sein als Gegensatz zum bloßen Schein, im Werden als Gegensatz zur rationalen Erstarrung und Entfremdung. Man vergleiche dazu nochmals das oben angeführte Wort Hölderlins im Empedokles: „Schläft und hält der heil'ge Lebensgeist denn irgendwo, daß du ihn binden möchtest, den Reinen?"

Wir können aber den Schritt aus der alten mythischen Frömmigkeit in das Eine, das alles ist, schon weit früher verfolgen: in Indien. Er wäre weder hier noch in Griechenland philosophisch möglich gewesen, wenn er nicht mythisch in einem Allgöttlichkeitserleben schon seine Wirklichkeit und Wurzel gehabt hätte.

Wilhelm Hauer hat in seinem Buche „Der Vrâtya" dargelegt, daß der Begriff Vrâtya sowohl der Name der Gottheit als der dieser Gottheit geweihten Menschen war. Der Vrâtya als Gott ist Rudra-Shiva, Mondgott, Stürmer, Brüller, Windgott (Vayu). Seine Ver-

ehrer und Verschworenen tragen mondsymbolische Kleidung (schwarzes und weißes Widderfell, goldenes Halsband vgl. dazu E. Siecke „Drachenkämpfe“ und „Gott Rudra“). Es ist ein vorbrahmanischer Kult, der dann durch Prajâpati, Atman und Brahman abgelöst wird. Die anderen Götter bestehen für die Volksfrömmigkeit weiter, wobei jeweils der eine oder andere oder eine Dreiheit vorherrschend ist.

Von dem Vrâtya heißt es (Hauer 307): „Du bist der Vrâtya, der Eine Vrâtya, unerschaffen, Höhle der Götter, der Grenzpunkt (Höhle wohl gleich Unterwelt, Mutterschoß; Grenzpunkt gleich höchster Gott, Urgott). Deinem Gange nach wandern die Geschöpfe, die Pflanzen, die Wesen (gemeint ist wohl der Mondkreislauf und seine Wirkungen auf das Lebendige). Du bist ein Gott des Seins; möge ich zum (wahren) Sein kommen. Du bist Werden; möge ich (wirklich) werden. Du bist Dasein, möge ich zum (wahren) Dasein kommen ...“ Das ist deutliche Einheitsmystik, die schon an die griechischen Probleme und an Meister Eckharts Begriff vom Einen Sein erinnert. Der Vrâtya ist Weltwanderer, wie hernach Vishnu und im germanischen Norden Odin-Gangleri. Seine Geweihten werden selbst Vrâtya, Götter, Heilige: Das Einssein wie in den hellenistischen Mysterien, im Johannes-Evangelium und bei Meister Eckhart: „Sie werden Heroen, Götter und schließlich selbst übernatürliche Macht, Schöpferkraft, kosmisches Prinzip“ (Hauer 317). Das klingt ganz wie die Sprache der Gottessöhne, wie Wetter sie berichtet.

Der Atharva-Veda, aus dessen 15. Buch die Vrâtya-Lehre stammt, ist zwar jünger als die drei anderen Veden, „vieles darin ist aber jedenfalls uralt“, so sagt L. v. Schröder in „Indiens Literatur und Cultur“ S. 170. Dieser Veda „verdankt seinen Ursprung mehr dem eigentlichen Volke als den Priestergeschlechtern“. In demselben 15. Buche ist nach Deussen I, 2, 293 der mehrfach erwähnte Götterweg vom Väterweg unterschieden.

In der „Glaubensgeschichte der Indogermanen“ bemerkt Hauer, daß die weitere Entwicklung des uralten Vrâtya-Kults nach seiner Unterdrückung durch den Brahmaismus zur Lehre vom Atman führte, ein Wort, das Hauer und Deussen mit „das Selbst“ wiedergeben: „Das Einheitserleben enthält die Erfahrung des Selbstes in sich, das dann bald zu dem berühmten Satze: ‚tat twam asi‘ (das

bist du) führt, das heißt zu der Lehre, daß die innerste Wesenheit des Menschen und die innerste Wesenheit alles Seins und Lebens, die ‚Wirklichkeit der Wirklichkeit', eins sind" (S. 35).

Hauer wirft dann die Frage auf, „wie es vom Erleben des Tiefen-Ich zu diesem Einheitserleben gekommen sei", und beantwortet sie aus dem Wesen des Tiefen-Ich selbst mit einer Stelle aus der sehr alten Kausitaka-Upanishad: „Brahman fragt den Menschen: „Wer bist du?" Dann soll er antworten: „Ich bin die Jahreszeit, ich bin ein Sprößling der Jahreszeit, aus dem Äther als meinem Schoße bin ich geboren. Als Same wurde ich dem Weibe eingegossen; Glanzkraft des Jahres, das Selbst eines jeglichen Wesens. Du bist eines jeglichen Wesens Selbst, und was du bist, das bin ich." Da fragt ihn Brahman: „Wer bin denn ich?" Dann soll er sagen: „Du bist die ewige Wirklichkeit ... Sie umfaßt die ganze Welt, und du bist die ganze Welt" (S. 36).

Das erinnert an Xenophanes und andere Griechen, an das Wort Meister Eckharts „Die Seele ist das All" und an Hölderlins „Eines zu sein mit allem usw.".

Ich kann alle diese Dinge nur soweit streifen, als daraus hervorgeht, daß die religiöse Urwahrheit des Einsseins auch ein Urerlebnis der Menschheit ist, das nicht bloß zufällig da und dort auftaucht, sondern in allen Völkern erscheint, die zu höherem Denken und Erleben emporgestiegen sind, aber auch in denjenigen Völkern, die auf der Stufe mythisch-bildhafter Schau verharrt sind. Denn – und das zeigt auch Indien besonders deutlich – das Urerlebnis ist kein abstraktes Denken, sondern eine Anschauung von stärkster Tiefenwirkung. Das Göttliche war sichtbar und allgegenwärtig in vielen Gestalten und Formen. Plato sagt: „Mir scheint, daß die ersten Menschen, welche Griechenland bewohnten, nur diejenigen Götter angenommen haben, welche gegenwärtig viele unter den Barbaren annehmen, die Sonne, den Mond, die Erde, die Sterne und den Himmel." Das war also alles Lichtvolle, Glänzende, wie auch viele Götternamen das Leuchtende, Weiße, Helle, Goldglänzende ausdrücken (vgl. Usener, Götternamen).

Das spätere Iran läßt als eine der ältesten Gottheitsgestalten die unendliche Zeit (Zerwan akarana) entsprechend der indischen Aditi erkennen, von der Paul Deussen als Ausdruck des Einheitsgedankens den Vedenvers (1, 89, 10) mitteilt (I, 1, 105):

„Die Aditi ist Himmel, ist Luftraum,
die Aditi ist Mutter, Vater, Sohn.
Die Aditi ist alle Götter und Menschen,
ist, was geboren ward und was da sein wird.“

Zerwan erzeugt aus sich das Zwillingspaar Ormuzd und Ahriman, entsprechend dem indischen Paar Mitra-Varuna, ein Bild der Urpolarität Licht-Dunkel, die dann später moralisch gedeutet und dualistisch statt polaristisch verstanden wurde: das Gute und das Böse, Gott und Teufel. Im Gedanken des Sieges der Lichtmacht über die Dunkelmacht bricht der Einheitsgedanke wieder durch. Zarathustra hat nur den einen Gott Ormuzd oder Ahura Mazda anerkannt. Nach ihm ist in den Mysterien des Mithra erneut der Einheits- und Siegesgedanke herrschend geworden.

In Griechenland sind es vor allem Xenophanes und Heraklit, die den Einheitsgedanken gegen die homerische Götterwelt vertreten. Die Anschauung des Xenophanes bezeichnet Deussen als pantheistisch, wie oben schon angedeutet. Der Eine, Unwandelbare, der Weltgott, der keinerlei menschliche Eigenschaften hat, ist die Einheit des Weltganzen als intelligente Macht.

Die stärkste Wirkung in Hinsicht auf das Einheitsdenken hat wohl Heraklit sowohl im Altertum als bis zur Gegenwart ausgeübt (Klages). Sein Fragment 50 lautet nach der Übersetzung von J. Brecht: „Habt ihr nicht mich, sondern den Logos vernommen (in euch), so ist es weise, im Einvernehmen mit dem Logos zu sagen: Alles ist eins“ (S. 91). Heraklit hat aber auch klar die polare Struktur des Weltgeschehens erkannt. Fragment 10: „Ganzes und Nicht Ganzes, Zusammenstrebend-Auseinanderstrebendes ... aus Allem Eins und aus Einem alles.“ Auch den kosmischen Hintergrund kennt er noch, wenn er in Fragment 51 „die gegenstrebige Vereinigung wie bei Bogen und Leier“ erwähnt; beides sind nicht beliebige Vergleiche, sondern bekannte Mondsymbole. Noch Hölderlin hat das „Eine in sich selbst Widerstrebende“ (Auseinandertretende, Unterschiedene), das Hen diaphéron heautô in den Mittelpunkt seines Hyperion gestellt.

Als den eigentlichen Mystagogen der griechischen Philosophie bezeichnet Wilhelm Nestle den Pythagoras (Griechische Weltanschauung S. 62 ff.). Deussen nennt die eine Richtung der Pythagoreer

„monistisch". „Das positive Ziel der pythagoreischen Ethik ist – so sagt W. Nestle (63) – Gott ähnlich zu werden. Diesem Zweck, die verlorene Vereinigung mit der Gottheit wiederherzustellen, dient das ganze Leben." Von Pythagoras stammt das Wort „Kosmos": die „Schönordnung" der Welt.
In die gleiche Linie gehört Empedokles. Er weiß von der Unzerstörbarkeit des Seienden und dem ewigen Wandel, der „Mischung und Entmischung" der Elemente. An Hölderlin klingt an, wenn berichtet wird: „Empedokles behauptet, daß unter der Alleinherrschaft der Liebe alles zur Einheit werde und den Sphairos bilde" (Deussen II, 1, 114).
Andererseits nimmt Empedokles zwei widerstreitende Kräfte an, den Streit (Haß) und die Liebe (neîkos und philìa), die jene Mischung und Entmischung bewirken. So entsteht fortgesetzt aus Einem das Viele und aus dem Vielen das Eine. Man hört die Verwandtschaft mit Heraklit heraus und denkt an den oben erwähnten Mischkrug (das Horn des Mondes). Wie Heraklit hat auch Empedokles den Grundsatz erkannt, daß nur Gleiches mit Gleichem sich eint und nur Gleiches das Gleiche zu erkennen vermag. Gerade dieser Satz spielt auch in der Eckhartschen Mystik eine starke Rolle, vor allem auch im Bild vom Spiegel. Die Seele kann Gott nur erkennen, weil sie selbst gottwesentlich ist (vgl. dazu besonders E. v. Bracken S. 254). In diesem Satz liegt das Wesen der Mystik im Sinne des Wissens um das Einssein, das auch Goethe in dem bekannten Wort ausspricht:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
die Sonne würd' es nicht erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?"
(Zahme Xenien III)

Das ist derselbe Gedanke wie das Wort eines spätstoischen Philosophen, das Goethe ins Brockenalbum geschrieben hat: „Wer könnte den Himmel erkennen, wenn nicht durch die Gnade des Himmels; und wer könnte Gott erfahren, der nicht ein Teil der Götter wäre" (Quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum nisi qui pars ipse deorum).
Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die Geschichte des Einheits-

erlebens durch die ganze griechische Philosophie und Religion zu verfolgen. Herm. Schwarz, „Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie“, und Rud. Otto, „Westöstliche Mystik“ haben das in vortrefflicher Weise getan. Beide Bücher sind reich an Anführungen aus der in Betracht kommenden Literatur. Wir müssen aber einen bedeutsamen Umstand noch erwähnen, ehe wir an die spätgriechische Stufe des Neuplatonismus herantreten, die dann für die Eckhartsche Mystik so grundlegend geworden ist. Das ist das Hereinwirken eines Dualismus, der von der polaristischen Schau der alten Mythen wohl zu unterscheiden ist.

Er taucht überall ungefähr gleichzeitig auf, in Indien, Persien und Griechenland, und erscheint in doppelter Form, als Dualismus von Geist und Stoff und als ein solcher einer guten und bösen Macht. Die erste Form wird dann zur Trennung von Seele und Leib, jene als himmlisch, göttlich, unsterblich, dieser als irdisch, sündig, vergänglich, beides als Dinge für sich vergegenständlicht. Sowohl in Indien als in Persien entsteht daraus die Lehre von der Wiederverkörperung, die jedoch nicht dasselbe ist wie die altindische Lehre von der Seelenwanderung, wo es sich bei den Verkörperungen Vishnus und Buddhas unzweifelhaft nur um die ewige Umwandlung des Lebens der göttlich-schöpferischen Macht selbst in die vielen Gestalten der Einzelwesen handelt, die damit alle, wie Meister Eckhart sagt, göttlich sind, die Gottheit widerspiegeln (ähnlich auch Leibniz). Der Unterschied zwischen der Frühform und der Spätform ist ein doppelter, einmal der zwischen einer sich verkörpernden Individualseele und dem sich in neue Formen gießenden All-Leben, dann zwischen der moralischen Begründung (auf Grund der guten oder bösen Werke des Individuums) und der rein kosmischen Begründung (Wiedererscheinen des himmlischen Lichtes nach der Verdunkelung).

Im semitisch-iranischen Bereich sind aus dem moralisch begründeten Dualismus die Erlösungssysteme gnostischer Sekten entstanden. In das Christentum ist der Dualismus als Jenseitsglaube zusammen mit dem historisch gebundenen und ebenfalls moralisch unterbauten Erlösungsdogma eingegangen.

In der griechischen Philosophie ist von weittragender Bedeutung geworden der Dualismus der Platonischen Ideenlehre. Er ragt in die Eckhartsche Philosophie herein, ist aber dort von seiner Härte

gelöst, wie er auch schon im Neuplatonismus Plotins in neuer Sicht wirkt. An dieser Stelle möchte sich vielleicht der Streit darüber lösen, ob Eckhart Gott als ein Sein für sich (im gegenständlichen Sinne) angenommen habe, oder ob er in pantheistischer Art Gott und das Leben der Welt vereinerleit habe. E. v. Bracken hat die Frage (S. 72 ff.) erörtert. Sie ist vor allem wichtig für den Unterschied zwischen Pantheismus und Panentheismus, der auch in der unitarischen Religionsgemeinschaft eine nicht unbeträchtliche Rolle spielt.

E. v. Bracken geht davon aus, daß die Platonische Idee ein Sein des Allgemeinen *über* dem Besonderen darstelle und führt ein Wort von Meister Eckhart aus der deutschen Predigt 9 (Quasi stella matutina, deutsche Werke 141 ff.) an: „waz da in vil dingen ein ist, daz muoz von not über diu dinc sîn." Ebenda heißt es: „Got ist in allen crêatûren, als sie wesen hânt, und ist doch dar über." „Daz selbe, daz er ist in allen crêatûren, daz ist er doch dar über." Er lehnt aber ausdrücklich ab, Gott als ein Wesen *für sich* zu deuten: „Got enist weder diz noch daz ... Daz ich aber gesprochen hân, got ensî niht ein wesen und sî über wesene, hie mite enhân ich im niht wesen abgesprochen, mê, ich hân ez in im gehoehet." Man muß dabei im Auge behalten, daß Gott für Meister Eckhart das reine Sein, das Wesen ohne Wesen, aber als das Allgemeine, als die Gott-Idee oder Welt-Idee über allem Einzelwesen ist. Das wird noch anschaulicher an einem anderen Wort: „In einem menschen enist niht ganziu menscheit, want ein mensch enist *niht alle menschen.* Aber in gote bekennet diu sêle ganze menscheit und alliu dinc in dem hoehsten, want si bekennet sie nâch dem wesen" (v. Bracken 72).

Nimmt man noch dazu, daß Meister Eckhart immer erneut betont, „die stets ungeteilte Anwesenheit der Idee im Einzelwesen" (E. v. Bracken 80) so wird klar, daß die Idee eben reine Idee und kein Ding ist und *als Idee* zwar über allen ihren Erscheinungsformen, aber doch ungeteilt und ganz in diesen lebt und wirkt. So ist Gott das reine Sein, das alle Wesen je sind, sie sind es aber immer nur in der ihnen eigenartigen Weise und nicht als das „Sein im Ganzen" (wie Heidegger sagt). „Der Idee oder Ideenwelt, die Eckhart mit Gott oder dem göttlichen Wesen gleichsetzt, kommen die Merkmale der Einheit, Ungetrenntheit, des Ungeteilten, der Ganz-

heit zu. Sie ist früher als die ihr untergeordneten Einzeldinge; sie enthält das allen Einzeldingen *Gemeinsame*. Sie ist ewig." „Alles Wahre ist allein durch die Wahrheit wahr." „Der Mensch wird allein an seiner Menschheit erkannt." Die Gerechtigkeit ist im Gerechten ganz.
Auf S. 80 weist dann E. v. Bracken auch auf die von Irenäus und Meister Eckhart vertretene These hin: „Got ist mensche worden, daz wir got würden" (Buch der göttlichen Tröstung 8, 19) und erwähnt dann, daß „die Sozinianer diese These später der Orthodoxie beider Kirchen gegenüber verfochten" (die Sozinianer sind die ersten Unitarier). Zum soundsovielten Male muß daran erinnert werden, daß hier ein ganz anderer Begriff von Gott vorliegt als im jüdisch-christlichen Dogma.
Übrigens ist auch Platon im Grunde nicht Dualist, da er die Materie als das absolut Nicht-Seiende (me on) bezeichnet und nur der Idee ein reales Sein zugesteht. Auch seine halbmythische Vorstellung des „himmlischen" Getrenntseins der Ideen zusammen mit der Kennzeichnung der irdischen Erscheinungswelt als Schein und Unwirklichkeit ist nicht schlechthin dualistisch, da die Ideen in den sichtbaren Dingen gegenwärtig sind (wie auch bei Meister Eckhart). Die platonische Seelen- und Wiederverkörperungslehre im Phaidon ist allerdings unzweifelhaft dualistisch.
Plotin ist von Platon darin verschieden, daß er zwar das Eine, das Sein an sich, völlig eigenschaftslos und wirkungslos über alles und aus allem heraushebt und so die Ideen ihrer selbständigen Wesenheit entkleidet, es aber überströmen und aus ihm die Ideen hervorquellen läßt. H. Schwarz führt eine Stelle aus der III. Enneade Plotins an, die sofort auch zeigt, wie eng Meister Eckhart mit Plotin zusammenhängt: „Die höchste Einheit ist nichts als die erzeugende Natur von allem und in allem; sie ist nicht etwas, hat nicht Qualität noch Quantität, ist nicht Verstand noch Seele, ist weder Bewegtes noch Ruhendes, sondern in sich selbst einförmig, formlos. Sie ist reines Sein ohne alles Akzidenz. Wir dürfen daher weder dieses noch jenes von ihr aussagen." Das ist das reine Sein der Expositio und die Gottheit in dem Sermon vom Gottesreich (Büttner II, 196) zum Unterschied vom wirkenden Gott, wiewohl er diesen Unterschied nicht überall streng durchführt.

Folgende Stelle aus der Predigt 10 (Deutsche Werke S. 171 f.) ist lehrreich: „Si, die sêle, gründet und suochet vort und nimet Got in sîner einunge und in sîner einoede; si nimet got in sîner wuestunge und in sînem eigenen Grunde. Dar umbe entlât si ir niht genüegen, si suochet vürbaz, waz daz sî, daz got in sîner gotheit ist und in sînem eigentume, sîner eigenen natûre." In der Expositio jedoch heißt es: Gottheit oder in Gott (S. 134), in deo ... eine Substanz, ein Sein, Leben und Denken (135), in divinis oder in deo.

Dieses reine, nicht gegenständliche Sein und zugleich „nichts von allem" seiend klingt auch im Rigveda (10, 129) an: „Damals war nicht das Nichtsein, noch das Sein", und es erscheint viermal wieder in der Formel des Yajnavalkya, des Philosophen der Unpanishadzeit, „Er aber, der Atman, ist nicht so und ist nicht so (neti, neti). Er ist ungreifbar, unzerstörbar usw" (Deussen I, 2, 134).
Trotz dieser Unterscheidung ist weder Plotin noch Eckhart Dualist. Denn der Begriff „Gottheit" bedeutet nur eben das Göttlichsein Gottes, seine „Natur", der Begriff „Gott" bedeutet die Wirkmacht des Göttlichen. Die Unterscheidung wird überbrückt bei Plotin durch das Überströmen und die Allgegenwart des Seins in allem Seienden – entsprechend der Allgegenwart der Ideen bei Platon; dasselbe gilt für den deutschen Mystiker, der mit aller Bestimmtheit die volle Gegenwart des Höheren im Niederen durchführt und jede Zweiheit ablehnt: „So verdient die Zweiheit nicht gut genannt zu werden, da sie schlecht ist ... Die Zweiheit ist, ebenso wie die Teilung, immer Abfall und Zurückweichen vom Sein selbst (Erklärung zum 1. Buch Mose, lateinische Werke I, 65). Oder: „Etliche Einfältige Leute wähnen, sie sollten Gott sehen, als ob er da stände und sie hie. Das ist nicht so; Gott und ich, wir sind eins" (Deutsche Werke I, 113). In der Rede vom Reich Gottes wird auch die Gleichheit abgelehnt, da sie immer noch auf Unterschied gehe und nicht die volle Einheit sei (Büttner II, 207).
Die Unterscheidung des Höheren und des Niederen, des reinen Seins und der Welt der Dinge, Gottes und der Kreatur ist immer nur so richtig zu verstehen, daß man alle Seinsmöglichkeit und Seinswirklichkeit nur aus dem Sein selbst herleitet, alles Kreatürliche (Geschöpfliche) also seine Existenz in keinem Sinne aus sich selbst, sondern nur als Seinsweise des Einen Seins besitzt. Das geht ähnlich wie bei Platon und Plotin soweit, daß Eckhart das Kreatürliche als

das reine Nichts bezeichnet (26. Anklagepunkt der päpstlichen Bannbulle vom 27. März 1329), womit er nur besagen will, daß es keinerlei Existenz aus sich selbst hat. Man kann also auch aus dieser Sicht nicht von Dualismus sprechen, sondern nur von radikalem Einssein mit dem Einen Sein in Gestalt eines reinen Idealismus.

Dieser 26. Anklagepunkt der Bannbulle ist gleich den Punkten 15 der ersten und 13, 30 und 43 der zweiten Anklageschrift des ihm feindlichen Klerus, wogegen Meister Eckhart in seiner Verteidigung bemerkt: „Das zu leugnen ist Gotteslästerung und Unwissenheit" (Thery 218) oder: „Das ist reine demütige und nützliche Wahrheit (205). In der Einleitung zur zweiten Anklageschrift bzw. Verteidigung wirft er sogar seinen Gegnern in Bezug auf diesen Punkt und in Bezug auf das Leugnen des Einsseinkönnens, in bezug auf die Leugnung ewiger Schöpfung und die Behauptung einmaliger Schöpfung „Dummheit des Verstandes oder Böswilligkeit, ausgesprochene Gotteslästerung oder Ketzerei" vor, was er dann im einzelnen begründet. Das mögen sich die vielen Leugner oder Bezweifler des Einsseins von heute in und außerhalb der Kirche wohl zu Herzen nehmen.

Auch darauf muß noch aufmerksam gemacht werden, daß, wenn alles Höhere im Niederen, alles Allgemeine im Besonderen, alles Sein im Seienden ungeteilt und ganz enthalten ist, also anders gesprochen: alles Gottheitliche im „Geschöpflichen", Gewordenen ganz und ungeteilt gegenwärtig ist, ferner, wenn das Allgemeine, das Höhere, das Sein zwar *ist,* aber nicht als ein Seiendes neben Seiendem, ein Besonderes für sich ist, daß dann notwendig gefolgert werden muß, das Göttliche, Gott, das Allgemeine, das Leben, die Natur seien für sich *nichts,* rein nichts, eine „Wuestenunge und Einoede", genau so, wie das Einzelne, das Kreatürliche rein nichts ist, sondern nur das Sein (die Natur, das Leben) in seiner Wirklichkeit, die Gottheit als Gott, das Allgemeine in seiner Besonderung, das „Wesen ohne Wesen" in seiner wesenhaften Erscheinung. Es hilft gar nichts, gegen diese Schlußfolgerung das Gespenst des Pantheismus als Schreckmittel auftreten zu lassen.
Wenn nun Platon und der Neuplatonismus die Materie für das Mè On, das Nichtseiende erklären, so stehen sie der heutigen Wissenschaft insofern nahe, als auch diese mindestens die frühere Grobstofflichkeit der Materie als Täuschung durchschaut hat und nur den einen Grundbegriff der Energie (Kraft) oder auch Wirkung (Wirk-

ursache, Wirkungsquant) anerkennt, von dem ein besonderer Zustand als Materie gelten kann. Die Eckhartsche Philosophie nähert sich aber dem heutigen Wissensstand noch mehr, indem sie die platonisch-aristotelische Unterscheidung von Stoff und Form als ein Innewohnen bestimmt: „So verhält es sich auch mit jeder der Materie verbundenen Wesensform, die ihr Sein der Materie mitteilt und durch ihr Sein der Materie innewohnt ... und in der Einwohnung ihre Werke ihr mitteilt" (Expositio 129). „Die Seele ist der Materie unmittelbar gegenwärtig *vor* aller Unterscheidung (durch die Formung) (ebda 125). „Die Wesensform ist ... im Herzen der Materie, nämlich *in ihrem Wesen* gleichsam unerkannt verborgen; denn das Wesen der Materie ist ihre *Möglichkeit*" (122). „Im Anfang war das Wort; das Wort, nämlich das durch das Wort bezeichnete Ding und dessen Idee oder Gleichnis (similitudo), welches *niemals,* weder bei Gott (in divinis), noch bei den Geschöpfen (in creaturis) von *dem Ding selbst verschieden ist*" (15). „Mit dem Vorausgehenden („Er kam in sein Eigen") stimmt überein, daß im Reiche der Natur die Form des Entstandenen durch sein Entstehen *in ihr Eigen kommt,* das heißt in ihre eigene Materie" (86). Diese mit Absicht ausführlich berichteten Sätze zeigen klärlich, wie Meister Eckhart das Einssein an keiner Stelle verläßt und so zum gleichen Ergebnis kommt wie Leibniz in seiner Einheiten(Monaden)-lehre: „Es gibt nichts Totes in der Welt", und wie wir, wenn wir behaupten, das, was man gemeinhin Materie nennt, sei schon *im Wesen selbstmächtig,* lebendig und sinngerichtet. Denn chemische und physikalische Gesetze und Vorgänge sind das aus dem eigenen Grunde der Natur sich abspielende Leben. Das bedeutet: die Natur gibt sich ihre Gesetze selbst, oder besser gesagt, die Einhaltung einer bestimmten Gesetzlichkeit, Ordnung, Oekonomie gehört zum Urwesen des Lebens der Natur. Daß ein bestimmtes Atom eine bestimmte Form und Wesensart auf Grund einer bestimmten Idee gewinnen kann, liegt als „Möglichkeit" im „Wesen" der Quanten, die zu einem Atom sich zusammenfinden. Wegen dieser Sinngerichtetheit und Idee-Verwirklichung reden wir von der schöpferischen Kraft der Natur oder mit Hölderlin von der „göttlichen" Natur und weisen von dem Meister von Hochheim jede Spur von Dualismus ab. Was als solcher erscheinen könnte, ist nichts als die grundsätzliche und vollkommene Rückführung alles Einzelseins (des

„Kreatürlichen") auf seinen Existenzgrund, ohne daß damit die je besondere Aufgabe jeder Individuation auch nur im geringsten verwischt würde. Der wiederholt angeführte Satz, die Kreaturen seien ein reines Nichts, bedeutet somit keineswegs, daß sie überhaupt nichts wären, sondern nur, daß sie keine Existenz aus sich selbst haben. Das ist Eckharts Monismus, Pantheismus, Unitarismus, Identismus, sofern man diese Begriffe dahin deutet: „Gott ist alle Dinge", aber nichts für sich, weil er *das Sein aller Dinge* ist.
Man kann wohl sagen, daß die Eckhartsche Lehre sich weitgehend aus Plotin und den ihm nahe verwandten Proklos stützt, muß aber immer im Auge behalten, daß Eckhart ein durchaus selbständiger Denker ist und nicht einfach nachbetet. Der Lehrgedanke des Einsseins (der Identität) ist ja doch einerseits nur eine Identität des *Wesens* (des Seins, des Grundes), andererseits, wie wir gehört haben, nicht neu, sondern ein *Urwissen der Menschheit*, das ausgeht von der mythischen Allgöttlichkeitsschau und auf höheren Stufen eine philosophisch-religiöse Kündung gefunden hat in folgenden Namen: Yajnavalkya, Heraklit, Plotin, Proklos, Eckhart, Servet, Sozzini, Hölderlin, um nur einige der hervorragendsten zu nennen, zu denen unter den neueren Philosophen wohl Nietzsche, Klages, Kolbenheyer, Hegel, Paul Häberlin, Heidegger gerechnet werden dürfen.
Es soll nun zunächst gezeigt werden, wo Eckhart auf Plotin aufbaut, hernach, worin beide sich unterscheiden. Meister Eckhart nennt häufiger den Proklos als den Plotin. Beide sind aber sehr nahe verwandt. Proklos ist der letzte bedeutende Neuplatoniker im 5. Jahrhundert.
Zwei Punkte sind es vor allem, in denen die drei Philosophen übereinstimmen. Der erste ist die überwesentliche Einheit des Seins, „die vollkommene Identität von Einheit, erster Ursache und Gutem" (Deussen II, 512), wozu allerdings zu bemerken ist, daß das eigenschaftslose Eine (Hen) unterschieden wird vom Weltgeist (Nous). Jenes strömt über in diesen. Dieser selbst ist allgegenwärtig in allem sinnlich Erkennbaren. Bei Eckhart erscheint diese Unterscheidung als Gottheit (stille Wüste, das reine Sein) und Gott (das schöpferische Wirken). Der Gedanke des Einsseins tritt schon hier deutlich hervor als das Ineinanderüberfließen von Ursache und Wirkung.
Dabei spielt noch die Platonische Ideenlehre herein: das Bewirkte

ist zuvor in der Idee als seiner Ursache, diese aber verharrt im Bewirkten und ist darin ungeteilt und ganz. „Jede Wirkung hat zwar ein wahreres und edleres Sein in ihrer Ursache, aber in der ersten Ursache allein hat sie Sein ohne Einschränkung und schlechthin: Im Anfang war das Wort, denn in jeder Ursache diesseits von Gott hat deren Wirkung diese oder jene Seinsweise, wie sie selbst auch dieses oder jenes Seiende ist; in Gott allein aber, der das Sein schlechthin ist, hat jede Wirkung Sein (Expositio 36). Gott ist das All-Sein, auseinandergefaltet in die Vielheit Einzelseiender, in deren jedem die Idee (Gott, das Sein) ganz und allgegenwärtig ist.
Damit hängt als Zweites zusammen: Die Stufenlehre, die schon erwähnte Unterscheidung zwischen Höherem und Niederem: „Alle Kreaturen haben ein Oberstes und ein Unterstes", wobei das Obere im Unteren verbleibt, „in jedem Niederen gegenwärtig ist und zwar als Ganzes". „Die Gerechtigkeit ist ganz in jedem Gerechten (das heißt *als* Gerechtigkeit) ... Der Gerechte ist der Sohn der Gerechtigkeit" (Expositio 104 und 157).
E. v. Bracken bemerkt dazu: „Die Unteilbarkeit der Idee und die Totalität ihrer Selbstmitteilung: das sind die wesentlichen Bestandteilte der typischen Denkform Eckharts, die wir ‚ganze Gerechtigkeit' nennen. Es ist die Anschauung einer Kraft, die zwar in sich selbst einen Mittelpunkt besitzt, aber in einer Sphäre, einem Kraftfeld, das sich um sie ausbreitet, ihre Wirkungen vollkommen gleichmäßig ausübt." Es ist die Idee der unendlichen Sphäre, deren Mittelpunkt überall, deren Peripherie nirgends ist, die über Leibniz bis Novalis einen fast zweitausendjährigen geschichtlichen Weg zurückgelegt hat, der von den Orphikern über Plotins Enneade VI, 5, 5 sowie über Eckhart führt und von ihm aus weiter zu Nic. v. Cues, Marsilio Ficino und Giordano Bruno (76 f.).
Paul Deussen führt sie noch zurück bis zur Vedantalehre, „daß die Weltseele ganz und ungeteilt in jeder einzelnen Seele vorhanden ist" (II, 1, 497). Er führt aus Plotins Enneade IV, 9 den Satz an: „Daß eine und dieselbe Seele in den vielen Körpern vorhanden ist und daß vor dieser einen Seele in den vielen Körpern eine andere vorhergeht, die nicht in den vielen ist und auf Grund deren die Seele in den Vielen *eine* ist." Das ist Meister Eckharts Einssein in dem Satz: „Die Seele ist das All", und: „Gott und die Seele sind eins", „hier ist die Seele Gott" und Gott das Eine Sein.

Auf den Menschen als Gattung angewendet ist zu sagen, „daß Gott seiner ursprünglichen Absicht nach Mensch wurde, d. h. menschliche *Natur* annahm, nicht eine (bestimmte) menschliche Person, um uns zu lehren, daß wir, um Söhne Gottes zu sein, im Nächsten das, was dem Menschen als solchem zukommt, lieben sollen, nicht *diesen* Menschen, und nicht, was dem oder jenem oder mir selbst allein eigentümlich ist" (Thèry, Prozeß 233). Das ist die Ethik des Einsseins, die nicht Person-Liebe und nicht Person-Vergottung, sondern Liebe zum Gottwesentlichen in allen Dingen und allen Menschen ist. Das braucht nicht eine Allerweltsliebe zu bedeuten, sondern geht, wo sie echt und innig ist, auf das Nahe und Nächste.
Die Worte: „Nicht eine menschliche Person" lehnen auch die historisch einmalige Gottessohnschaft der Person Jesu ab und behaupten die Allgemeingültigkeit der Sohnschaft. Wo Eckhart von Jesus als Sohn Gottes spricht, meint er es nur in der allgemeinen Form: „So sind auch wir Gottes eingeborener Sohn" (Buch vom Troste Band II, 61 und vielfach im Johannes-Evangelium und sonst). Ich habe die Ablehnung des Person- und Ding-Eros nur bei *einem* Philosophen der Gegenwart in völliger Unbedingtheit ausgesprochen gefunden, bei Dietrich Heinrich Kerler (Auferstandene Metaphysik S. 35).
Sehr beachtenswert ist auch in bezug auf die Stelle: „Das Wort ward Fleisch" die Bemerkung (Expositio 108 f.): „Ganz allgemein und naturgemäß wird das Wort (Logos) in *allen* Werken der Natur und Kunst Fleisch und wohnt in dem, was da wird ... Wie das Fleisch das Sein der Seele aufnimmt, erfaßt und im Erlebnis sieht, so auch jede Eigentümlichkeit und Tätigkeit der Seele, derart, daß das Sein und jede Tätigkeit nicht mehr eigentlich Sache der Seele, sondern des leibseelischen Ganzen ist ... so daß man nicht sagt, die Seele sei, nehme wahr und denke, sondern Sein, Wahrnehmen und Denken dem leibseelischen Ganzen zuschreibt." Damit ist unverblümt ausgesprochen die Allgöttlichkeit auch der Natur und der Werke des Menschen, dazu die Einheit von Leib und Seele, d. h. die Ablehnung der Seele als eines Dinges, das im Leibe drin steckt. Nicht weniger deutlich sagt das Nietzsche.
Ganz allgemein spricht dann Meister Eckhart einen Satz aus, der dann zum Zentralpunkt der Philosophie von Ludwig Klages wird: „Aller Dinge Schuld ist die Teilung, die Zahl und die Vielheit" (Expositio 100). Klages nennt es Entfremdung, Vergegenständ-

lichung. Es ist die uralte Vedantalehre vom Schleier der Maya, der die Nichtwissenden blendet. Kolbenheyer nennt es Hypostase.
Was ich oben als Grund für die Ablehnung eines Dualismus sowohl für den Alt- als für den Neuplatonismus angeführt habe, gilt auch für Meister Eckhart, daß nämlich zwar das Sein an sich und die Idee nicht allein ihre Selbständigkeit haben und wahren, sondern das allein Wahre und Wirkliche sind, aber als ganz und ungeteilt gegenwärtig in allem Erscheinenden. Die Materie ist nun aber nicht wie bei Platon, Plotin und Thomas von Aquino schlechthin das Nichtseiende oder das „teilweise Empfangende" (v. Bracken 107), sondern das Bedürftige, Bettelarme, Nackte und (vgl. oben) die Möglichkeit und Empfänglichkeit (Expositio 122, 149 und sonst). Die Idee, die Gottheit, der Logos sind für jede Bedürftigkeit bereit.
Rud. Otto (Westöstliche Mystik S. 185 ff.) glaubt eine „Grundverschiedenheit" zwischen Plotin und Eckhart zu sehen. Plotin sei Stimmungsmystiker, der nur in Ekstase das Einssein erlebe. Gewiß, Plotin hat das Erlebnis der Vereinigung mit Gott sehr ernst genommen. Er selbst sagte als seine letzten Worte: „Er wolle versuchen, das göttliche Eine in ihm zu vereinen mit dem Einen im göttlichen All" (Deussen 486). Sein Schüler Porphyrios berichtet von ihm, sein Ende und Ziel war, eins zu werden in unmittelbarer Annäherung mit dem über alles erhabenen Gott. Viermal ist er (in sieben Jahren) durch unsagbare Energie dieses Zustandes teilhaftig geworden" (504). Deussen kennzeichnet ihn als demütigen und zu stiller Zurückgezogenheit neigenden Mann. Ein Orakelspruch über ihn nennt ihn „wohlwollend und überaus sanft und milde. Er erhielt seine Seele rein und strebte immer der Gottheit zu, welche er liebte mit ganzer Seele" (485 f.).
Aber auch Meister Eckhart, der zwar das primäre „Fleischgewordensein des Logos in Natur und Mensch" deutlich genug betont, beschreibt mehrfach ein dreifaches Ausgehen und einen dreifachen Tod als „Weg" zur wirklichen Einung und gebraucht zum Begriff der Sohnschaft immer wieder die Einschränkung „sofern". Auch Meister Eckharts Mystik liegt nicht auf der Straße der alltäglichen Oberflächlichkeit. Auch sie will nicht bloß mit Ernst er-lebt, sondern auch verantwortlich ge-lebt sein.
Ein Zweites, was R. Otto bei Meister Eckhart als Grundunterschied zu Plotin behaupten möchte, das ist, daß er „Theist im

Grunde" sei (187f.). Er stützt sich dafür auf das Buch von der göttlichen Tröstung. Ohne Zweifel redet der Meister viel von Gott, als ob der ein Zweites über den Menschen wäre. Dazu ist zu sagen, daß es unmöglich zwei Eckharte geben kann, einen solchen der den Gott als Sache für sich behauptet, und einen anderen, der des gedachten Gottes völlig ledig sein will. Entscheidend aber ist, daß man an Eckharts Gottesbegriff nicht mit der theologischen Brille herantritt, sondern ihm auf den Grund geht. R. Otto sagt (183): „Eckharts offensichtlicher Fehler ist, daß er die Bedingung aller Geistmitteilung im christlichen Sinne offenbar verkennt, nämlich die Verkündung des gegebenen äußeren Worts." Er will die Gottesgeburt in der Seele mit der Ausgießung des Geistes gleichsetzen.

Man überdenke nun genau den folgenden Wortlaut aus dem „Buch vom Troste" (Band II, 61): Den „Manneswillen" (Johannes 1, 14) erklärt der Meister vorausgehend (S. 60) als „die höchsten Kräfte der Seele", die über Zeit und Ort stehen, „in denen der Mensch nach Gott gebildet, an denen er von Gottes Geschlecht und Sippe ist. Und doch! Da auch sie (diese Kräfte) nicht Gott selber sind, da sie nur das Abbild des Einen im Individuum sind, sondern in und mit der Seele geschaffen (nämlich als individuelle), so muß sie auch ihrer noch ent-bildet werden, in Gott übergebildet, in ihm und aus ihm geboren werden, so daß er allein ihr Vater sei. So sind auch wir *Sohn,* Gottes *eingeborener Sohn* ... Ein sogetaner Mensch ist Gottes Sohn, der Gute, der Güte Sohn, der Gerechte Sohn der Gerechtigkeit". Man beachte diese Definition der Sohnschaft: Gottheit, Gutheit, Gerechtigkeit sind Vaterschaft, das Gottsein, Gutsein, Gerechtsein ist Sohnschaft.

Was aber Gott ist, das zeigt eine andere Stelle desselben Buches der Tröstung (Band II, 85). Eckhart unterscheidet hier den, der all sein Wesen durchaus nur schöpft und entgegennimmt aus Gott, von dem, „welcher hinausergossen wird in die von sich abgefallene, umkleidete Gottheit, umkleidet mit Unterschied, Vielheit und Stückwerk, dergleichen alles, zusamt der Ähnlichkeit, Gott selber fern und fremd ist" (84).

Sofort nach dieser negativen Feststellung: Gott ist nicht Vielheit, nicht Unterschied, nicht Kreatur (d. h. Vereinzelung), folgt die klare, positive Grundhaltung des überall einheitlich denkenden Meister Eckhart und seine Übereinstimmung mit Plotin: „Wer's

wirklich recht erfassen will, entfremdet sich auch noch dem Guten, der Wahrheit und allem, was auch nur in Gedanken und im Namen noch einen Wahn oder Schatten von Unterschied leidet, und vertraut sich allein dem Einen, bar aller Vielfältigkeit und allen Unterschieds."

Das also ist der Gott des Trostes, das Eine, „in welchem alle Bestimmtheit und Eigenschaft verlorengeht ... Dieses Eine, das macht uns selig". Das ist Indien, Plotin, Eckhart und Hölderlin im hohen Geisterzug von drei Jahrtausenden. Nur auf dem tiefen Hintergrund dieses Einen hat der Begriff Gott – auch im Buch vom Troste – bei Eckhart noch Geltung. Das ist keinerlei Theismus, weder Mono- noch Pan-theismus. Das ist schlechthin und schlicht das Einssein mit und im und aus dem Einen. Das erlebte Wissen um die All-Ich-Natur des Einzel-Ich, so daß dieses, wie Gott, über allem Vereinzelten, Einsamen, Verlassenen und Verlorenen steht und geborgen ist am ewigen Herzen des All-Einen, des gütigen, sinngerichteten Lebens. Da ist alle Fremdheit abgetan, die Seele ist in ihrer ewigen Heimat, im „Reich Gottes", sie ist *dieses Reich selbst,* wie es die wunderbare und einzigartige Rede vom Reich Gottes beschreibt.

Abschließend muß noch ein Mißverständnis geklärt werden: Ob Plotin, Meister Eckhart und das All-Einheitsbekenntnis, der „*Unitarismus*", weltflüchtig, jenseitsgläubig, diesseitspessimistisch seien. Wilhelm Nestle (Griechische Weltanschauung 72 f.) glaubt, daß sich „kein schärferer Dualismus von Gott und Welt, Leib und Seele" denken lasse, als er hier bei Plotin vorliegt, wird „doch das Eine in so vollkommener Transzendenz über die Welt der Körperlichkeit hinausgehoben". Demgegenüber darf auf andere Urteile hingewiesen werden. Zunächst sagt P. Deussen, „daß Plotin mit dem Naturgefühl der Griechen von der Schönheit und Vollkommenheit der Sinnenwelt durchdrungen ist. Er bekämpft ausdrücklich (Enneade II, 9) die christlichen Gnostiker, welche behaupten, daß der Weltbildner böse und die Welt schlecht sei" (II, 1, 500).

E. v. Bracken macht darauf aufmerksam, daß „Plotin durch die Allgegenwartslehre (des Intelligiblen im Sensiblen)" ein Gegengewicht gegen jeden Dualismus in sein System eingebaut habe, und weist dann darauf hin, daß Eckhart in nahe verwandtem Sinne die Auffassung vertrete, „daß die Mitteilung von seiten der göttlichen

Instanz vollständig und vorbehaltlos erfolgt ... Man könne „ganz im Sinne Eckharts von einer totalen Vergegenwärtigung der transzendenten Werte im Bereich des menschlichen Daseins sprechen" (238 f.). Es ist wohl richtig, daß Meister Eckhart hier um einen kleinen Schritt weitergeht als Plotin. Aber auch dieser lehrt einerseits das Überfließen des Hen (des Einen) – d. h. ungefähr das Überströmen des Seins in das schöpferische Werden –, andererseits die Allgegenwart des Geistigen (Seelischen) im Sinnlichen. Und Eckhart läßt einerseits den göttlichen Logos auch in der Natur (in der Materie) wohnen und erklärt andererseits alles Kreatürliche für ein reines Nichts, sofern in ihm nicht „Gott" geschaut und geliebt werde. Man muß nur immer das Eckhartsche Gott und Gottheit richtig lesen als das Eine, wobei der Übergang von der nicht wirkenden Gott-*heit* (dem reinen und Einen Sein bei Plotin) zum wirkenden Gott (dem schöpferischen Nous bei Plotin) ebenfalls im Überfließen, Ausschmelzen, Ausfallen der Kraft stattfindet (E. v. Bracken 193).
Und doch hat W. Nestle nicht Unrecht. Denn Plotins Stufenlehre ist von oben nach unten ein Entfernen und Mangelzustand gegen das Eine Überwesentliche. „Die Bewegung zur Welt, der Weg nach außen, ist ihm unter allen Umständen der Weg zur Schwäche, des Abfalls, der Sünde (H. Schwarz 108). Dem könnte man das Nichtigkeitsurteil Eckharts über das Geschöpfliche zur Seite stellen. Hier ist aber das Kriterium: Gottferne und nichtig ist alles, was nicht in seiner Einheit mit Gott, dem All-Einen, nicht als Wirklichwerdung Gottes, gesehen und erlebt wird. H. Schwarz gibt auch darin Nestle recht, daß er sagt: „In Plotins System ist die Weltflucht zu Hause." Auch da könnte man an Meister Eckharts Abgeschiedenheit denken. Aber diese Abgeschiedenheit bedeutet keineswegs Weltflucht, sondern nur die Abkehr von der Vielheit und dem Begehren nach dem Vielen, auch die Abkehr vom eigenen Wollen und vom Hängen am persönlichen (empirischen) Ich. Das Buch der Unterweisung beginnt mit dem Satz: „Aufrichtige und völlige Hingabe ist eine Tugend vor allen Tugenden" (Band II, 3).

Ich wage nach all den bisherigen Ausführungen erneut zu behaupten, Meister Eckhart sei in all den Jahrhunderten der einzige Deutsche, der die religiöse Grundwahrheit in klarster Reinheit und letzter Tiefe erkannt und auch das Johannes-Evangelium eindeutig so verstanden hat, wie ich es im Vorausgehenden geklärt habe. Der Kardinal Nikolaus von Cues bewegt sich weitgehend im selben Geleise, fußt aber in seiner Beweisführung streng auf Worten des Neuen Testaments und auf dem dualistischen Dogma der Kirche, das er nicht in dem Maße zu verlassen wagt wie Eckhart.
Des Cusaners Schrift „Über den Ursprung“ ist besonders lehrreich für uns und soll darum kurz nach ihren Grundgedanken wiedergegeben werden. Sie ist neu herausgegeben „im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften“ von Ernst Hoffmann (Deutsch von Maria Feigl, Vorwort und Erläuterungen von Josef Koch).
Die Schrift ist im Zusammenhang meines Buches dadurch bedeutsam, daß sie von einem Wort des Johannes-Evangeliums ausgeht, das nach der Übertragung des Nikolaus von Cues einen anderen Sinn von ganz grundsätzlicher Bedeutung ergibt als in der allgemein bekannten Übersetzung von Luther und Weizsäcker. Es ist die Stelle Johannes 8, 25. Die Juden fragen Jesus: „Wer bist du denn?“ Er antwortet nach Hieronymus (auch bei W. Bauer 122): „Was rede ich überhaupt mit euch?“, nach Luther: „Erstlich der, der ich mit euch rede“, nach Weizsäcker: „Fürs erste, was ich zu euch sage“, nach dem französischen Text von 1870: „Ce que je vous ai dit dès le commencement“ (Das, was ich euch von Anfang an gesagt habe).
Die lutherische Deutung habe ich oben (S. 149) angenommen, glaube jedoch, daß die Übersetzung des Cusaners, die auch schon Augustin gewählt hatte, ihre gute Berechtigung hat. Es geht um die griechischen Worte: „tèn archèn“, die wörtlich „den Ursprung“ oder „ursprünglich“ bedeuten, aber häufig auch mit „überhaupt“ übersetzt werden, besonders in der Verneinung (überhaupt nicht). Luther hat „erstlich“ daraus gelesen, der französische Übersetzer: „Von Anfang an“, W. Bauer: „Überhaupt.“ Es ist aber kein Zweifel, daß des Cusaners Deutung: „Wer bist du? Das Ursprüngliche (der

Ursprung), als welches (welcher) ich auch zu euch rede", die inhaltsreichste und sinnvollste ist. Griechisch lautet die Antwort vollständig: „tèn archèn hó ti kaì lalô hymin."

Nikolaus von Cues geht aus von der Frage, ob es einen Ursprung gebe. Er sieht ihn darin, daß alles Teilbare, nämlich die Welt, alles Sichtbare und alles Bewegte nicht durch sich eigenständig sei, sondern von einem Unteilbaren und einer unsichtbaren Kraft hergeleitet (bewegt) werden müsse, die wirkend ist: „Die körperliche Welt ist daher nicht aus sich selbst bewegt und nicht eigenständig. Sie verdankt ihre Existenz einer höheren unteilbaren Ursache" (Satz 5 der Schrift über den Ursprung, S. 44). In dieser Unterscheidung der körperlichen (sichtbaren, teilbaren, bewegten) Welt von einer unsichtbaren, nicht teilbaren, unbeweglichen Ursache scheint der dogmatische Dualismus zu liegen, der im rationalen Kausalitätsdenken begründet ist.

Wenn nun aber der Ursprung als das Sein*können*, als das Eine bezeichnet wird, so ist das richtig, insbesondere in der doppelten Folgerung: 1. Es gibt keine Vielheit ohne das Eine Sein; das Eine *ist* nur als ein Vielgestaltiges. 2. Das Eine Sein vereint alles, es ist das Einende und Zusammenhaltende, vgl. Oskar Winter: Gott als der Allvereiner. Daran schließt sich die Definition: „Das notwendig Eine wird Gott genannt." Diese Definition ist treffend. Nach ihr ist Gott kein gegenständliches Wesen, sondern nur die *Benennung* des Einen, das alles ist (der Ursprung von allem).

Der nächste Schritt ist für die Stelle 8, 25 nach der cusanischen Deutung wichtig: Das Eine, sich selbst Bestimmende, zeugt aus sich die Idee oder den Logos (Johannes 1, 1), der als „Sohn" (nach 5, 26) das gleiche schaffende Leben, die gleiche Natur und das gleiche Wesen wie der „Vater" (das Eine) hat und ist und darum eines mit dem Vater ist.

In diesem Platonischen Begriff der Idee liegt wiederum die Möglichkeit des Dualismus zwischen Idee als ursprünglicher Wahrheit und der sichtbaren Welt als Scheinwahrheit der „Trug der Veränderlichkeit" (S. 64). Wesentlich für den Cusaner ist aber zunächst, daß der „Sohn" (die Idee) in gleicher Weise Ursprung ist wie der „Vater" (das Eine). Er benennt dann den Sohn als den „entsprungenen Ursprung" und unterscheidet darnach „Ursprung *ohne* Ursprung" und „Ursprung *vom* Ursprung". Das ist ein

menschlicher (anthropomorpher) Vergleich (den man als spekulativ bezeichnen wird): Der Künstler (Vater) hat eine Idee (Sohn, Logos) und verwirklicht sie als Werk (Welt).

Meister Eckhart hat in der Expositio dieselbe Formulierung (115), vermeidet aber peinlich jede Möglichkeit eines Zweiseins: „Ursprung und Entsprungenes sind eins (das Wort war bei Gott) ... Jede Wesensursache und jeder Wesensursprung ist etwas Lebendiges, *ist Leben* ... Denn Sein und Denken sind im Leben Leben, oder vielmehr beides ist Leben ... Auch die Gestalt des Hauses im Geiste des Künstlers *ist* Leben" (117). Man beachte auch hier den fundamentalen Begriff „Leben". Daher kann Eckhart ohne Einschränkung sagen: „Gott aber ist das Leben" (51) mit der erklärenden Bestimmung: „Lebendig oder lebend wird alles genannt, was aus sich selbst oder von einem inneren Wirkgrund (vgl. Johannes 5, 17) in ihm bewegt wird." Der Begriff „innerer Wirkgrund vermeidet den Dualismus".

Nikolaus meint nun aber nicht den Ursprung als zeitliche erste und einmalige Ursache, sondern als „Ewigkeit" (d. h. das Ganze zugleich), somit als dauernden Werdegrund, als *das* Schöpferische, und stimmt darin mit Meister Eckhart überein. Er sieht richtig: Die Begriffe Ursprung, Ewigkeit, Einheit, das Eine Sein fallen in ihrer Bedeutung zusammen. Er sieht weiter richtig: Das Eine, das Sein ist nicht bestimmbar und nicht benennbar (womit die Bestimmung des Einen als des immer neu Einenden nicht ausgeschlossen ist). Schon „der Name das Eine kommt ihm nicht eigentlich zu", da er zur Vergegenständlichung verleitet. Das entspricht wiederum durchaus der Ablehnung eines gedachten Gottes bei Meister Eckhart.

Dualistisch aber bleibt der Cusaner in der schwebenden Unterscheidung der schaffenden (wirkenden) Welt von der geschaffenen. Er muß darum erklären, daß „die von der ewigen Welt oder dem Ursprung geschaffenen Welt nicht in der Wahrheit steht ... Sie liegt in Argen" (Satz 37). Das ist ein Zugeständnis an den Dogmatismus der Kirche. Er sagt dann weiter, daß „der eine Ursprung von den Dingen weder verschieden, noch mit ihnen identisch, sondern durch sein Übermaß hoch über sie erhaben ist". Man muß dazu beachten, daß die „ewige Welt" die platonische Welt der Ideen ist, die geschaffene die der stofflichen Erscheinungen. Seine Anschauung ist also weder Pantheismus noch Panentheismus, son-

dern wie Herm. Schwarz sagt: „Das alles schillert zwischen Pantheismus und Dualismus“ (492).
Auch hinsichtlich des Ursprungs besteht derselbe Schwebezustand. Er sagt, „daß er weder ist, noch nicht ist, noch ist *und* nicht ist, noch ist *oder* nicht ist, da er allem Aussagbaren vorausgeht“. Es ist das Zusammenfallen des Höchsten und des Geringsten (coincidentia oppositorum). Auch hier scheint er immerhin die Gegenständlichkeit vermeiden zu wollen.
Eins aber, und das ist etwas Entscheidendes, tritt bei Nikolaus von Cues ebenso bestimmt hervor wie bei Meister Eckhart, daß der Logos, der Ursprung, die ewige Idee des Seins „in allen vernunftbegabten Wesen ... in dem, was das Wort in sinnfälliger Weise ist, sinnfällig spricht“ (Kapitel 16, S. 50), so daß also das vom johanneischen Jesus auf sich bezogene Wort von 8, 25 nur gradweise verschieden ist unter den Wesen. Das Viele hat am Einen teil. Diese Teilhabe ist ebenfalls ein platonischer Gedanke. Es spricht bei dieser Anschauung ein Dreifaches mit: 1. Das rationale Ursachdenken (die aitiai des Platon); 2. Das Absolutheits- bzw. Vollkommenheitsdenken, insofern alle Vergänglichkeit, Teilbarkeit, Verschiedenheit, Vielheit der Geschöpfe nicht vom Vollkommenen stammen könne; 3. Die Trennung von Idee und Erscheinung (Wesen und Gestalt), der Kernpunkt des philosophischen Idealismus.
Es ist hier nicht der Ort, eine umfassende Darstellung der ziemlich vielseitigen Gedankengänge des Nikolaus von Cues zu geben, die vom Dogma, von der Mathematik, von der Eckhartschen Philosophie und von eigenen Intuitionen her bestimmt sind. Daß er in der Schrift „Vom Ursprung“ die Antwort Jesu in der beschriebenen Weise deutet, ist noch dahin zu ergänzen, daß er aus dem Menschen Jesus den ewigen Logos sprechen läßt, wie er nach Johannes 1, 9 aus allen Menschen spricht. Der Grundton des Cusaners ist immerhin trotz aller scheinbar dualistischen Unterscheidungen das Einssein: „Wer aber erwägt, daß jede Einheit eine ihr zugehörige Vielheit besitzt und daß jede Vielheit von irgend einer ihr gemäßen Einheit zusammengehalten wird, der sieht das Eine und zugleich die vielen Wesen, sieht in der Einheit das Viele und in der Vielheit das Eine, ohne das weder Ordnung noch Form, noch überhaupt etwas wäre, sondern Unordnung und Formlosigkeit“ (59).

Das Wesen der Eckhartschen Philosophie

Will man zum Wesentlichen Meister Eckharts gelangen und den Zugang zu ihm mit Gewinn finden, so ist zweierlei zu beachten. Zunächst, was für Nikolaus von Cues in gleicher Weise gilt, daß beide Männer hohe Würdenträger der katholischen Kirche waren und sich darum der Sprache des kirchlichen Dogmas und der Scholastik bedienen mußten, also z. B. die göttliche Dreifaltigkeit in den Bereich ihrer religionsphilosophischen Darlegungen einzubeziehen nicht unterlassen durften und daß sie auch Stellen des Alten und Neuen Testaments als Beweisunterlagen heranzogen. Beides ist unwesentlich.

Ein Zweites ist erforderlich, was ebenfalls auch für den Cusaner von Bedeutung ist: man muß absehen lernen von allem gegenständlichen Denken. Gott und Mensch, Seele und Leben sind hier keine Gegenstände, sondern Namen (Begriffe) für bestimmte Weisen des Seins. Der Zentralbegriff für beide Philosophen ist der alte griechische Begriff des Seins. „Sein" heißt, daß überhaupt etwas *ist* und sein *kann*. Daß dieses „Sein überhaupt" nirgends als Gegenstand anzutreffen ist, sollte einleuchtend sein. Es ist nur der Grund, die Ursache dafür, daß es „Seiendes" oder „Weisen des Seins" überhaupt geben kann.

Der Begriff des Seins stellt auch keinen Charakterzug dessen dar, was ist, etwa ein in seinem Zustand dauernd verharrendes Sein. Das wäre ohne Sinn. Er stellt lediglich das Sein in Gegenschein zum Nichtsein und zugleich als das Eine zur Vielheit, zum mehrfachen Sein (Pluralismus). Die Behauptung, daß etwas ist, im Sein sich befindet, schließt mit Notwendigkeit ein, daß das „Ist" absolute Geltung, einen alles Seiende umfassenden Sinn, kurz Alleingültigkeit besitzt, so daß es außer diesem Einen Sein kein Zweites geben kann.

Aber auch die Begriffe Grund und Ursache sind keine Gegenstände oder Dinge und können darum nicht vergötzt und als Urgrund oder Urquell zu einem „Gott" gemacht werden. Für Eckhart gilt als Fundament seiner gesamten Lehre oder sogenannten Mystik (die keinesfalls eine bloße Gefühlsmystik ist): *„Gott ist das einfache und lautere Sein."* Welchen Wirklichkeitscharakter als „Welt" dieses Sein hat oder gewinnt, ist eine andere Frage.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet es, daß Meister Eckhart zweierlei Begriffe unterscheidet: Gott und Gott*heit*. Gott-heit ist nicht anders zu verstehen als Schön-heit, Mensch-heit usw., d. h. als das Schöne, das Menschliche, das Göttliche je in seiner Ganzheit. Darum sagt er im lateinischen Text statt Gott-heit in divinis, d. h. in göttlichen Angelegenheiten, und gebraucht dafür auch die Worte deiformis, gottförmig, oder die „Natur Gottes" oder das reine Wesen. Da alle diese Begriffe eben keine Gegenstände sind, so geht Meister Eckhart soweit, auch vom „unwandelbaren Nichts", vom ewig verschlossenen Grunde der Gottheit, von der stillen Wüste oder Einöde, von der schweigenden Ewigkeit zu sprechen.
Er kann dann sagen: „Gott als das überwesentlich Eine in der vollen Verwirklichung seiner Gottheit." Die Gottheit, das Sein-Können überhaupt, habe „nie dies oder das gewirkt, sondern erst Gott schafft alle Dinge" (Band II, 196). Man würde aber fehl gehen, diesen Satz im kirchlich-dogmatischen Sinne zu verstehen. Gerade da verneint der Meister das Dogma bis in den tiefsten Grund. Denn dieses gegenständlichen, dogmatischen Gottes sollen wir quitt und ledig sein (Rede von der Armut bei Lehmann, ebenso bei Büttner S. 149–152). Er darf keine „Stätte" in uns haben. Dem üblichen Begriff „Gott in uns" steht Eckhart fremd gegenüber und ganz ferne. Sein Ziel ist nicht, Gott zu erkennen, Gott zu haben, Gott zu glauben, sondern selbst Gott (gottförmig) zu *sein* und zu *wirken*.
Man kann den Sinn eines solchen Zieles nur erfassen, wenn man klar und widerspruchslos anerkennt, was Meister Eckhart selbst sagt: „Gott ist *das Leben* (nämlich der Welt, der Natur, des Menschen) als das Eine, das alles ist und wirkt. Damit ist die zweite entscheidende Bedingung angedeutet: auch der Mensch ist kein Gegenstand, kein Geschöpf eines Gottes, keine aus sich oder für sich seiende Ichperson. Sein Ich ist nur biologisch begründetes Bewußtseinserlebnis, aber keine gegenständliche Sache. Soweit er sich empirisch als Ichperson erlebt, kann er es nur sein als eine *Seinsweise* des Einen lebendigen, allwirkenden Seins, das wir Gott *nennen*. Die Forderung lautet also, sich der Meinung, der Täuschung, des Schleiers der Maja, bis ins Letzte zu begeben, als wäre der Mensch oder der Gott je ein Sein für sich, das z. B. als Mensch (bzw. Seele) unsterblich sein könnte, eine ewige Individualdauer in

himmlischer Seligkeit oder Wiederverkörperung bis zu angeblicher Vollkommenheit erlangen könnte, oder das einen „eigenen" Willen hätte.
Der Schöpfergott und alles Geschöpfliche (die „Kreatur" von creare erschaffen) muß aus unserem Denken völlig verschwinden, wenn man zum Einen, zu Meister Eckharts letztem Lehrgrunde gelangen will. Ihm ein theistisches Mäntelchen umhängen zu wollen, ist unmöglich. Der Begriff der Seligkeit gewinnt dann ebenfalls einen völlig anderen Sinn, nämlich das beglückende (selig = glücklich) Wissen um das Einssein der Vereinzelung mit dem Allsein, so daß auch der Begriff der Individualseele schwindet: „Die Seele ist das All", „in mir werden alle Dinge geboren, geschaffen", das MIR ebenso überindividuell, allheitlich verstanden wie das MIR und ICH BIN des johanneischen Jesus.
Es muß hier mit aller Betonung gesagt werden, daß ohne das Johannes-Evangelium und die spätgriechische Philosophie Meister Eckharts und die ganze deutsche geistig-religiöse Linie, die in Fichte und Hölderlin, in Schelling und Hegel, in Jakob Böhme und Johannes Scheffler besondere Höhepunkte erreicht hat, nicht möglich gewesen wäre. Weiterhin, daß das Johannes-Evangelium der Erbe griechischer und altindogermanischer Geistigkeit und Mysterienfrömmigkeit ist und als „heilige Schrift" wohl in gleichen Rang mit der Bhagavad-Gita und den Upanishaden gestellt werden darf.
Wir nehmen also vorläufig zur Kenntnis, daß die Lehre Meister Eckharts folgende Kernpunkte hat: 1. Der Gott, an den Christen, Juden, Mohammedaner und alle kirchenhörigen Menschen, Sekten und Christengemeinschaften der gegenwärtigen Gesellschaft, ob bewußt kirchlich oder nur als Nachläufer aus verwandtschaftlichen, geschäftlichen, beruflichen oder anderen Rücksichten (z. B. denkfauler Gewohnheit) glauben oder vorgeben zu glauben, *besteht* (existiert) *nicht*. Es gibt keinen solchen Gott. Die Ausrede, man könne das vielleicht doch nicht wissen, oder für soundsoviele sei das doch eine „Wahrheit", ein Erlebnis, hat nicht die Spur einer Beweiskraft und ist ohne Sinn. 2. Der selbstherrliche Mensch, für den sich alle Frommen und nicht Frommen, alle Händler und Bürger, alle Naiven und Gelehrten noch immer halten, dieses für sich seiende Individuum mit seinen Machtwünschen und Begehrlichkeiten besteht ebensowenig.

Was besteht, ist allein das Eine Sein, das Meister Eckhart und wir hier die Gott-*heit* nennen, das, wie Meister Eckhart sagt, „zur Welt geworden" und „Mensch *geworden*" ist, das hat sich als sichtbare Natur und Gestalt „offenbart". Es ist „*erschienen*". Natur und Mensch sind seine „Epiphanie". Der Mensch ist solches gottheitliches Sein, nicht anders als eine Fliege und ein Elektron, d. h. er und alles, was ist, ist eine ins Licht der Wirklichkeit, der Gestaltetheit getretene Seinsweise, Seinsform (Gottform, deiformitas) des Einen Seins. Ob dieses Eine Sein von uns Menschen Gott oder Gottheit genannt wird, ist zunächst für sein Bestehen völlig belanglos.
Darum gilt ein weiterer Satz des hohen Meisters: 3. Gott wird *erst* in der Seele, d. h. in der Schau, im erlebenden Bewußtsein des Menschen *geboren*. Derselbe Mensch kann aber nichts Besseres und Richtigeres tun, als sich dieses Gottes als eines gegenständlichen Dinges sofort wieder zu begeben und nur das Eine zu behalten, daß er – seine Seele, seine Natur, sein Wesen – von ein und derselben Beschaffenheit, Art und Formung ist wie das allheitliche Sein und Wesen und das aller anderen Einzelexistenzen. Darum sagt Meister Eckhart: „Hier ist Seele und Gott-heit eins." Er kann auch sagen: „Hier ist die Seele Gott." Im ersten Fall ist gemeint die Gottartigkeit, Gottförmigkeit, Gottwesenheit, Gott-Natur der Seele, im zweiten Fall die Gottwirkkraft, die schöpferische Gestaltungskraft, das Handeln der Seele.
Im gleichen Sinne sagt er auch mehrfach: Der Mensch ist Gott. Denn Gott ist ihm die allgemeine Bezeichnung für das wirkende Leben der Welt (nach Johannes 5, 17). Solches Leben ist ja auch der Mensch. Daß er aber die Welt, die noch nicht zur Menschenhöhe emporgestiegen ist, auch als „gottförmig" beurteilt, geht klar aus Worten wie den folgenden hervor: „Wem Gott nicht innerer Besitz ist, sondern sich allen Gott von draußen holen muß ... in dem ist Gott noch nicht zur Welt geworden ... Wer Gott so, im Wesen, hat, der nur nimmt Gott göttlich, dem leuchtet er entgegen aus allen Dingen: alle schmecken ihm nach Gott, in allen spiegelt sich ihm Gott, Gott selber blickt in ihn allezeit. Dieser Mensch *sucht nicht* die Ruhe: denn ihn stört keine Unruhe ... weil er alle Dinge göttlich nimmt, besser, als sie an sich sind (Band II, 10f. und andere Worte aus der Expositio).
Über das Verhältnis von Mensch und Gott sind folgende Eckhart-

Worte von Bedeutung: „Gott hat sich von der Seele; daß er Gott*heit* ist, hat er von sich selber“ (Band I, 198). Das bedeutet wiederum: Gott ist kein Ding, sondern das Erleben der Gottheitlichkeit in der Seele. Der Begriff Gott stammt aus dem sprachlich geformten, bewußten Denken des Menschen; das Göttlichsein Gottes aber ist der ursprüngliche Charakter des Lebens der Welt, das der Mensch mit dem Glanzbegriff Gott, das Göttliche belegt. Dasjenige Wesen des Lebens der All-Natur, das zu dem Begriff Gott und zu der Ureigenschaft als gott*heitlich* (göttlich) berechtigt, ist das „schöpferische Allvermögen“ und die Sinngerichtetheit des Gesamtgeschehens, das beides als solches auch der Seele, d. h. dem wesentlichen Leben des Menschen zukommt (Band I, 184).
„Käme es dahin, daß wir allen unsern Willen aufgäben und uns aller Dinge, äußerlich wie innerlich zu entschlagen getrauten, so hätten wir die Welt geschaffen, nicht er (nämlich der Schöpfergott). Ohne sie haben wir mit Gott überhaupt nichts zu schaffen“ (Band II, 20f.). Ungefähr dasselbe steht in der Rede von der Armut. „Den Willen aufgeben“ heißt den Willen des Lebens, der Natur, in uns wirken lassen. Hölderlin: „O gebt euch der Natur, eh' sie euch nimmt!“ „Wir“ als Schöpfer, d. h. wir als eine Seinsform oder Menschwerdung des schöpferischen Lebens. „Sich der Dinge entschlagen“ heißt: nicht an ihnen hängen, nicht über sie klagen, nicht unter ihnen leiden, sondern sie als notwendig, als göttliches Geschehen annehmen. Der Christ sagt: „Alles aus Gottes Hand nehmen.“
„Der Mensch muß sich überall und in allem einförmig (d. h. als der oder das Eine – nach Hölderlin: Eines zu sein mit allem ...) verhalten, um göttlich zu sein (divinus, deiformis) ... Je mehr einer das Vielerlei meidet und das Eine erstrebt, umso vollkommener und göttlicher ist er“ (Expositio 97).
„Nirgends ist Gott so eigentlich Gott wie in der Seele. In allen Kreaturen ist etwas von Gott, aber erst in der Seele ist Gott göttlich“ (Band II, 168), d. h. gottheitlich (divinus). „Solange die Seele noch einen Gott *hat,* Gott erkennt, von Gott weiß, solange ist sie getrennt von Gott (d. h. von ihr verschieden). Das ist Gottes Ziel, sich zunichte zu machen in der Seele, auf daß auch die Seele sich verliere (d. h. ihre Gegenständlichkeit aufgebe). Denn daß Gott ‚Gott‘ heißt, das hat er von den Kreaturen“ (Band II, 205).

Gott vernichten, heißt dem gedachten Gegenstandsgott den Abschied geben, im wahrsten Sinne den Gott los zu werden, sich der Vergötzung Gottes entschlagen. Daß die Seele sich verliere, heißt, daß sie ihre „leere, sterile Individualität" (wie Herm. Schwarz S. 372 sagt) aufgibt im Einssein und nur dieses Eine Leben in sich wirken läßt. Damit fällt alles Kreatürliche (der Mensch als Geschöpf eines von ihm verschiedenen Schöpfergottes) gänzlich weg und es bleibt nur die reine Gottheitlichkeit des wirklichen Lebens, der Natur und des Menschen, da ja dieses Leben das allein und ewig Wirkende, sich selbst Wirkende ist: „Alles büßt hier die Seele ein, Gott und alle Kreatur ... Ich behaupte, es ist ihr, um vollkommener zu werden, in gewisser Weise sogar nötiger, daß sie Gott einbüße als die Kreatur! Immerhin, es muß alles verloren sein; der Seele Bestehen muß sein auf einem reinen Nichts" (Band II, 304).
„Ein göttlich Wesen ist das Kind", sagt Hölderlin. Erwacht das Kind zum verstandesmäßigen Denken, wird es in der Schule und von den Eltern gelehrt, das und jenes zu „glauben", dann verliert es sein Kindsein. Es schlägt sich mit Gedanken und Begriffen herum, mit denen es nicht zurechtkommt, und gewöhnt sich mehr oder weniger an sie, sofern es nicht gleichgültig oder bewußt ablehnend gegen sie wird. Bleibt es aber in dieser anerzogenen und angelernten Begriffswelt, zu der als Wichtigstes die Gegenstandsbegriffe Gott, Seele, Himmel u. a. gehören, so kann es sich nur mit Mühe von diesem falschen (mittelalterlichen realistischen) Denken wieder lösen. Darum ist es so schwer, dem Menschen der Gegenwart, der ganz im vielheitlichen Dingdenken und im krassesten Individualismus lebt, das Eckhartsche Einheitsdenken annehmbar zu machen. Er kommt weder von sich, noch von den Dingen, noch von dem Gott los. Er kann nicht verstehen, daß alle Dinge und er selbst wirklich *Gott seien,* d. h. eine Seinsform des göttlichen All-Lebens. Denn sein Gott ist ihm immer das Vollkommene, er und die Natur das Unvollkommene, Sündige, durch den Sündenfall Verdorbene.
Meister Eckhart will aber mehr. Nicht das Bewußtsein, eine Seele zu „haben", die „Gott" sei, ist das Wahre, das Höchste, sondern auch dieses Bewußtsein noch zu verlieren, wieder „Kind zu werden", aus dem Unbewußten zu leben, sich leben zu *lassen.* Der Mensch soll nicht Gott sein wollen oder sich etwas darauf einbilden, Gott zu sein, sondern er soll schlicht und einfach *Gott leben,* d. h.

sein Leben wesensgemäß und wesenstreu leben, sein Bestes tun und auch seine Fehler und sein Versagen in Kauf nehmen als zum Leben der Gottheitlichkeit gehörend. Das bedeutet die radikale Überwindung des Sündenbewußtseins (anstatt dem Bewußtsein der radikalen Verdorbenheit, des radikalen Bösen), damit auch die Überwindung aller Minderwertigkeitsgefühle, zugleich auch der Gleichgültigkeit und des Leichtsinns, der doppelten Moral von Sonntag und Alltag, da es nun ernst geworden ist mit dem Leben Gottes; denn wahre Ethik ist total.

Dieses Leben aus dem Unbewußten, Kindhaften drückt Meister Eckhart so aus: „Da wird die Seele aus einer wissenden unwissend, aus einer wollenden willenlos, aus einer erleuchteten finster. Wüßte sie da noch von sich, sie fühlte es als Unvollkommenheit! Das unbegreifliche Wesen soll sie jenseits alles Erkennens in sich saugen – sie durch Gnade, wie der Vater kraft seiner Natur" („Gnade", d. h. als die Wirkung des natürlichen Lebens in ihr, welches eben der Vater selbst ist, der sich in ihr geboren hat). „Das Wesen aber herausgeboren in die Personen (d. h. zum Wesen der Personen geworden) soll nur so Gegenstand sein, wie der Vater es in sich beschlossen hält (d. h. als die vom Leben jedem mitgegebene Wesensart: das Gesetz, nach dem du angetreten). Aus sich selber (d. h. aus ihrer Ichverhängtheit) soll sie sich stehlen und so in das bloße Wesen eindringen und dort aller Dinge sich so wenig annehmen, wie da sie aus Gott hervorging (d. h. die Dinge nicht begehren, sich nicht an sie hängen, frei vom Wünschen werden, wie der Inder sagt, sein Herz nicht an Schätze hängen, wie die Bergpredigt sagt). So ganz soll sie als Ich zunichte werden, daß da nichts mehr bleibt als Gott, ja daß sie auch Gott noch überstrahle wie die Sonne den Mond, und mit derselben Alldurchdringlichkeit wie er einströme in alle Ewigkeiten der Gottheit: wo im ewigen Strome Gott in Gott verfließt" (d. h. der gegenständliche Gott und alles Gottdenken in den wahren Gott, der nur das stille wesenhafte Wirken seiner Gottheitlichkeit im Menschen, in der Natur, in den Dingen, in der Welt ist) (Band I, 194).

H. Schwarz hat recht zu sagen, „daß die Natur in Gott und unser Seelengrund, das Fünklein, ein und dasselbe seien" (365). Er hat aber ganz besonders recht in der bedeutsamen Feststellung: „Ein tausendjähriger Irrtum kommt mit dieser Intuition (nämlich der

Gottförmigkeit der Seele und aller Dinge) ins Wanken. Alle Mystik war bis dahin „Vergottungsmystik". Mit Meister Eckhart erscheint die Umkehr: nicht der Mensch soll mit seinem Gott eins werden, sondern der Mensch soll sich aufgeben, und „Gott", d. h. das reine wesenhafte, naturhafte Sein soll an seine Stelle treten. Nicht er soll in Gott „selig" (glücklich) werden, sondern Gott, das ewig eine Leben soll in ihm selig werden, d. h. seine Freude und Glückseligkeit sein und zugleich zu seiner werthohen Glückhaftigkeit erblühen: „Das Gottesreich ist die Seele"; denn die Seele ist gleichbeschaffen mit der Gottheit ... Die Seele ist das All. Sie ist es, indem sie ein Bild Gottes ist. Als solches aber ist sie das *Reich* Gottes ... Dermaßen ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht ... Daß sie in Gott ist, davon ist sie noch nicht selig, wohl aber davon, daß Gott *in ihr* ist. Verlaßt euch darauf: Gott ist selber selig in der Seele" (Band II, 197), d.h. das Leben wird in der Seele zur Freude, wenn sie so gottartig geworden ist. Das meint auch Johannes 15, 11 und 16, 24.
Hier in dieser völligen und grundstürzenden Umstellung des Denkens und Lebens, dem eigentlichen Metanoeite (ändert euren Sinn! Markus 1, 15) liegt der Unterschied Meister Eckharts gegen Plotin, zugleich der Unterschied gegen alle Stimmungsmystik und ganz radikal gegen alles Gegenständlichkeitsdenken des heutigen Menschen.
Auch das im Mittelalter gerne gebrauchte Bild vom Spiegel kann unmöglich bei Meister Eckhart dualistisch verstanden werden. Wenn er sagt: „Das Widerspielen des Spiegels in der Sonne, das ist in der Sonne. Sonne und er ist doch, das er ist. Also ist es um Gott. Gott ist in der Seele mit seiner Natur, mit seinem Wesen, mit seiner Gottheit. Das Widerspielen der Seele, das ist in Gott. Gott, der wird da alle Kreaturen" (Predigt LVI bei Pfeiffer) – so erweckt das zunächst die Vorstellung, die Sonne und der Spiegel seien ebenso zwei Dinge wie Gott und die Seele. Das wäre aber falsch gedacht. Es geht gar nicht um zwei „Dinge", sondern es geht im ersten Fall um das Licht, das in Sonne und Spiegel „mit seiner Natur, seinem Wesen und seiner Lichtheit" dasselbe ist, im zweiten Fall um das Eine Sein, das in Gott und in der Seele in gleicher Weise dasselbe ist. Sonst könnte der Meister nicht sagen: „Gott wird da alle Kreaturen", d. h. er verwandelt sich in sie – und

bleibt doch, was er ist, nämlich das Gottheitliche von allem. Er ist ganz in allen. „Etwas von Gott ist der ganze Gott“ (Band I, 123). Das heißt, Gott oder das Leben sind nicht teilbar. Ein jedes Lebewesen ist nicht ein abgeschnittener Teil vom Leben, sondern *ist* eben *Leben,* insofern es lebendig ist.

„Die Sonne und er bleibt doch, was er ist“, d. h. die Sonne bleibt das All-Licht, die Licht*möglichkeit,* Gott bleibt das All-Sein, das Sein an sich, das Sein*können,* die Seins-*Möglichkeit* von allem. Herm. Schwarz sagt treffend: „Die Seele, zu reiner Gottempfänglichkeit geworden, empfängt dann Gott“ (347), d. h. sie empfängt die Seinsmöglichkeit, ihre Existenz vom Einen Sein, sie *lebt* das Eine Sein. Sie läßt dieses Leben auf sich zukommen, ergreift es, nimmt es wirkend in die Hand und gibt sich ihm vorbehaltlos, aber verantwortlich hin. Das ist der Sinn des Spiegelseins, das auch Leibniz wieder verwendet, wenn er in Satz 56 der Monadologie sagt: „Jenes In-Verknüpfung-stehen, bzw. jene Abgestimmtheit aller erschaffenen Dinge auf jedes einzelne und jedes einzelnen auf alle anderen hat zur Folge, daß jede einfache Substanz Beziehungen enthält, die alle anderen zum Ausdruck bringen, und daß sie folglich ein unaufhörlicher lebendiger Spiegel des Universums ist. Diese „Abgestimmtheit“ ist klarer Ausdruck des Einsseins, der Spiegelung des Ganzen in allem Einzelnen.

Manche Leute rechnen den Meister Eckkart zu jenen Mystikern, die in seltenen Stunden der Entrückung (Ekstase) sich mit ihrem Gott vereinigen (eins *werden,* zuvor sind sie es nicht), wie etwa Plotin. Das ist ein gründlicher Irrtum. Zunächst *hat* Meister Eckhart keinen Gott mehr „draußen“, mit dem man eins werden könnte oder möchte. Mit einem solchen Gott eins zu werden, ist nicht möglich. Gott hat bei Meister Eckhart auch keine Stätte in der Seele; die Seele ist *selbst Gott.* Sodann begnügt er sich nicht mit seltenen Stunden, sondern die Seele lebt *als* Gott *in* Gott ihrem Wesen, ihrer gottheitlichen Natur nach, wenn sie nämlich sich von ihrer eigenen und aller Geschöpflichkeit überhaupt abgekehrt hat. Geschöpflichkeit ist Unfreiheit, ist „schlechthinige Abhängigkeit“, ist Vereinzelung in einer Vielheit von Dingen und Wesen. Meister Eckhart nennt die Abkehr von solcher zerschlagenen Vielheit die *„Abgeschiedenheit“.*

Die Vielheit, der Haufe von zusammenhanglosen Dingen ist das, was im Johannes-Evangelium die „Welt“ heißt. „Eins mit Gott ist nur der Abgeschiedene, der sich und alle Dinge mit ihrer Lust und Unlust, ihrem Wert und Unwert innerlich hinter sich gelassen

hat. Selbst der Demütige will immer noch etwas, nämlich geringer sein. Nur der Abgeschiedene will nichts und will darum auch nichts sein. Er hat nicht nur die Ichsucht, sondern sogar die Sucht, etwas zu sein, verloren. Alle Seelenkräfte, die ihn auf die endliche Welt einstellen, ruhen bei ihm. Berührte ihn das geringste Bild einer Kreatur, so müßte sofort Gott aus seiner Seele weichen" (H. Schwarz 348). Gott ist das Einssein mit allem, Kreatur (Geschöpflichkeit) ist das Gegenteil, nämlich das Zertrenntsein. In allem Endlichen das Ewige, in allem Kreatürlichen das Eine schauen, alles eigensinnige, eigenwillige Drängen aus sich verbannen und nur dem Gang und Willen des Lebens sich zu überlassen, das ist die Eckhartsche Abgeschiedenheit von dem, was Hölderlin den „Markttag" nennt, „wo das Volk zusammenläuft und lärmt und auseinandergeht".

Abgeschiedenheit bedeutet keineswegs, nichts mehr vom Leben der Welt wissen wollen. Sie bedeutet nur, von der Unruhe und dem Vielerlei sich abwenden zur inneren Ruhe, Lebenssicherheit und zum Einheitsbewußtsein, um *von da aus* dem Leben zu dienen. Wie Meister Eckhart zur Wirklichkeit des Lebens steht und wie er die Abgeschiedenheit zu vereinbaren weiß mit aktivem Wirken, zeigt folgendes Wort: Wenn man das Leben fragte tausend Jahre lang: Warum lebst du? Wenn es überhaupt antworten würde, so würde es nur sagen: Ich lebe, um zu leben. Das rührt daher, weil das Leben aus seinem eigenen Grunde lebt, aus seinem Eigenen quillt. Darum lebt es ohne Warum, es lebt nur sich selber! Und fragte man einen wahrhaftigen Menschen, einen, der aus seinem eigenen Grunde wirkt: „Warum wirkst du deine Werke?" Wenn er recht antwortet, würde er auch nur sagen: „Ich wirke, um zu wirken" (Band I, 102), d. h. ich wirke aus meinem inneren Muß als schöpferisches Leben.

Abgeschiedenheit ist darum auch kein beschauliches, klösterliches Leben, keine Weltabgeschiedenheit oder Weltflucht, sondern nur eine Abkehr von der „Welt" als unruhiger Vielheit und als Gegenstand des Begehrens. Es ist nach Eckharts eindeutigem Wort ein Wirken von Werken, jedoch nicht aus äußeren Motiven, sondern rein von innen her.

Daß dieses Leben in der Weltwirklichkeit für Meister Eckhart gleich Gott ist, zeigt ein gleiches Wort aus der Expositio: „Gott

war das Wort ... Warum er aber das Wort sei, das lehrt uns das Folgende: Dies war im Anfang bei Gott. Denn das Ziel ist ganz allgemein dasselbe wie der Ursprung. Es kennt kein Warum, sondern ist selbst das Warum aller und für alle ... Willst du von all deinem inneren und äußeren Tun wissen, ob es göttlich ist oder nicht, und ob Gott es in dir wirkt, ob es durch ihn geschehen ist, so sieh zu, ob das Ziel deines Strebens Gott ist ... Denn Ursprung und Ziel sind dasselbe: Gott."

Einige Zeilen darnach sagt er: „Im Anfang war das Wort, das heißt die Vernunft" (S. 41). Setze also statt „Gott" überall das Wort „Leben", sodann statt „göttlich leben": „vernünftig leben", und statt „vernünftig": dem Sinn (oder Wert) des Lebens dienen, dann hast du klar, sowohl was Gott eigentlich bedeutet, nämlich Sinnschöpfung, Werteschaffen; und was Abgeschiedenheit von allem Für-sich-Wünschen und Hahen-Wollen meint. Der letzte Zweifel an der Ausrichtung Meister Eckharts auf die Wirklichkeit muß schwinden, wenn man dazu nimmt, was er S. 51 der Expositio kategorisch sagt: „Gott aber ist *das Leben* ... Gott allein, das letzte Ziel und das erste Bewegende, lebt und ist das Leben." Nirgends aber sagt Meister Eckhart, daß es zweierlei Leben gebe. Es gibt nur das Eine, das aus eigenem Grunde mächtig ist und „zur Welt geworden ist".

Meister Eckhart ist aber auch nicht der pessimistische Leidmystiker, als den ihn manche deuten möchten, z. B. die „theologische Arbeitsgemeinschaft Meister Eckhart" in dem Buch „Der neue Glaube". Wohl ist von ihm das Wort bekannt: „Leiden ist das schnellste Roß, das euch Gott näher bringt" (Band I, 22). Aber dagegen steht ein anderes Wort: „Solange man Leid hat um ein Ding, ist Gott noch nicht geboren." Das veranschaulicht er in der Expositio S. 111 f.: „Solange ein Wesen auf dem Wege ist, etwas anderes zu werden, hat es immer Leid über die Unähnlichkeit und Unruhe zum Begleiter ... Solange wir Gott unähnlich sind und die Geburt währt ... sind wir in Unruhe und bekümmern uns um vieles. Sobald aber Christus, Gottes Sohn, in uns gestaltet ist, so daß wir in seinem wahren Sohn sind und nach Beseitigung aller Unähnlichkeit selbst Gottes Söhne sind ... dann ist in uns eine vollkommene Freude, und wir sind in Ruhe, gemäß dem Wort Augustins: „Du hast uns zu dir hin erschaffen, und unruhig ist unser

Herz, bis er ruhet in dir" (ein Wort, das auch Goethe einmal verwendet).

Der in uns gestaltete Christus ist nicht die historische Person des Dogmas, sondern die in uns Wirklichkeit gewordene Sohnschaft. Meister Eckhart fußt dabei auf Johannes 16, 21–24 und meint immer das Eine und Selbe, die Erkenntnis des ursprunghaften Einsseins mit Gott, d. h. mit dem Gang des Lebens, des Schicksals, der Wirklichkeit, die Bejahung dieses Lebens der Wirklichkeit als notwendig, als das, woran wir innerlich wachsen und reifen. Das Buch von der „Geistlichen Unterweisung beginnt mit dem berühmten Vorspruch: „Ein Lebemeister frommt mehr denn tausend Lehrmeister."

Lebemeister aber ist der, der an nichts hängt, weder an Leid und Not, noch an den Dingen, noch an sich selbst und seinen Wünschen, Klagen, Fehlern und Mängeln, sondern der über dem allem steht und weiß, der Gang des Lebens ist ewig und überwindet aus sich selbst jeden seiner Augenblicke durch den nächsten. Im inneren Einssein mit diesem ewigen Schreiten Gottes, mit dem alltäglichen Lebensschicksal, wächst wie eine schöne Blume – die Lotosblume Indiens – die innere Ruhe und Ausgeglichenheit. Das wiederum ist die „Abgeschiedenheit" von der aufregenden Unruhe des Vielen und die Rückkehr in die Ruhe und Freude des Einen.

Man mag in dieser Abgeschiedenheit von der Welt der Oberfläche etwas Östliches sehen. Es gibt auch kaum ein Denkmal hoher Frömmigkeit, das der Eckhartschen „Mystik" und insbesondere seinem Ruhe- und Weltüberlegenheitserlebnis näher verwandt wäre als die Bhagavad-Gita, der Gesang des Erhabenen. Noch mehr in dieser Richtung liegt das aus dem fernen Osten stammende Tao des Laotse. Das Einssein mit dem Allgeschehen erscheint hier im Einklang des „Rechten Weges" (Te) mit der „Bahn" (Tao): „Das Selbstwirken des Lebens kennen, heißt unvergänglich sein." Man durchdenke „Die Bahn und der rechte Weg des Laotse", etwa in dem kleinen Büchlein der Inselbücherei (Nr. 253), besonders darin die Sprüche 34, 49–55, 59 und 62. Auch das Buch von Hermann Hesse „Siddhartha" gibt ein ergreifendes und schönes Bild dieses innigen Einsseins.

So erst wird das Wort eines Freundes (Magnus Weidemann) verständliche Wahrheit: „*Gott ist Freude.*" Es ist dasselbe, was der

johanneische Jesus als Höchstes und als Abschiedswort seinen Freunden kündet: „Auf daß eure Freude vollkommen sei“, und wiederum dasselbe, was tausend Jahre zuvor die Taittirîya-Upanishad in das höchste Brahmanwissen auf- und ausklingen läßt, nachdem sie dessen Stufengang vom Nahrungsstoff (der in ewigem Wandel begriffene Atman gleich Brahman) zum Lebensodem (der heiligen Luft Hölderlins), von da zum Manas (dem wesensgeborenen Willen, der Seele) und endlich zur Erkenntnis (der geistigen Bewußtheit des Einsseins mit dem Brahman) geschildert hat:

„Als Erkenntnis alle Götter
ehren Brahman, das älteste.
Wer Brahman als Erkenntnis
weiß und nicht von ihm weicht ab,
der läßt im Leib die Übel
und erlangt das alles, was er wünscht.“

Noch über Erkenntnis stehend aber, von Erkenntnis verschieden, ist der aus Wonne bestehende innere Atman (d. h. die in Gott gewandelte Seele): „An ihm ist Liebes das Haupt, Freude die rechte Seite, Freudigkeit die linke Seite, Wonne der Rumpf, Brahman das Unterteil, das Fundament.“ Man denke diese Bilder durch und beachte besonders die Gott-Natur des „Fundaments“, der Zeugungs- und Empfängnisebene. Atman ist die Einzelseele als Gott, Brahman die Weltseele als Gott. Beide sind eins und dasselbe. Nach weiteren herrlichen Worten, die man bei Deussen (Geheimlehre des Veda, 124–131) nachlesen kann, schließt die Upanishad mit der Strophe:

„Vor dem die Worte umkehren
und das Denken, nicht findend ihn,
wer dieses Brahmans Wonne kennt,
der fürchtet sich vor keinem mehr.“

Ist das nicht dasselbe, was Johannes 16, 33 und in Eckharts Abgeschiedenheit und göttlicher Ruhe ausgesprochen ist? Die Jahrtausende klingen als eine Weltsymphonie zusammen. Die „Wahrheit über das Christentum“, wie ich sie in diesem Buche wieder neu dargelegt habe, wird nun zu einer entschiedenen Abkehr vom *kirchlichen* „Christentum“ und dessen ganzer Weltanschauung. Sie

fordert das mehrfach berührte völlige Umdenken und ist dann dieselbe wie die des alten Indien, der griechischen Philosophie, der sogenannten Mystik des Lebemeisters Eckhart von Hochheim, Fichtes, Hölderlins und unseres Unitarismus. Denn „unistische" Mystik ist kein Eins-*Werden* mit einem Zweiten. Sie ist nichts andes als das Wissen um die Gott-Natur der Seele und das Leben und verantwortliche Wirken aus diesem Wissen um das Einssein.

Das Wort der Antike in der Gegenwart

Es möchte nun scheinen, als ob die Erkenntnis der Wesensidentität von göttlich, natürlich und menschlich nur in einer uns ferne liegenden Vergangenheit lebendig gewesen und für uns heute überholt wäre. Dem ist keineswegs so.
Walter Friedrich Otto, der 1958 von uns geschieden ist, nachdem er zuletzt in Tübingen einen Lehrstuhl innehatte, hat mit aller Wärme seines Herzens, insbesondere in seinen nachgelassenen Werken, sich zu dieser These bekannt. Ich füge zum Schluß noch einige bedeutsame Sätze von ihm aus: „Die Wirklichkeit der Götter" und „Das Wort der Antike" mit Genehmigung des Verlags Klett an.
„Götter sind Lichtgestalten von solcher Reinheit, daß keine Dunkelheit, kein Leid, keine Mühseligkeit, keine Vergänglichkeit sie anrühren kann, während sie in heiterer Ruhe ihr dem Irdischen entrücktes Götterdasein genießen", so schreibt er in der bei Rowohlt erschienenen Schrift: „Die Wirklichkeit der Götter" (S. 68). „Je mehr der Mensch sich in solcher Ruhe und erhabenen Freiheit und Heiterkeit erheben kann, umso näher kommt er ihnen, so daß man schließlich von einer Freundschaft zwischen Mensch und Gott, von einer Zugehörigkeit zu dem heiligen Kreise der Ewigen sprechen kann" (S. 19).
„Nicht mit eigenen Sorgen und Wünschen, Befürchtungen und Hoffnungen sein Bild umnebeln, nicht es zum Bilde des Zornes oder des Wohlwollens zu machen, nicht als Bittender und Heilsuchender ihm begegnen, sondern still zu seiner Herrlichkeit empor zu schauen ... Die Götter, statt Wohltaten zu erweisen, ziehen

den höheren Menschen in seligem Anschauen zu sich empor, so daß er zu ihresgleichen wird ... Der im Bilde des Gottes lebende Mensch vollbringt alles von selbst und darf sich frei und stolz seiner Taten freuen, wie die Helden Homers, die ja vom Dichter gottähnlich genannt werden" (S. 43).

Und aus: „Das Wort der Antike": „Das alte Griechentum muß im Besitz eines anderen Wissens vom Ewigen und Göttlichen gewesen sein, das von Natur und Welt nicht geschieden ist und keine ‚Absage vom Diesseitigen verlangt, kein Hinstreben zu einem Jenseitigen, rein Geistigen, ganz Anderen'" (S. 243). „Im heiligen Grunde alles Natürlichen offenbart sich das Göttliche" (S. 246).

Über das Verhältnis von Achill zu Athene sagt Epikur mit Otto: „Achill weiß, daß er ohne die Götter nichts ist und nichts vermag. Aber dieses Wissen macht den Helden nicht bescheiden und demütig vor der Gottheit, ja nicht einmal dankbar. Er ist genau so stolz und selbstbewußt, als hätte er ganz allein die Tat vollbracht. Das Werk der Gottheit ist sein Werk. Im entscheidenden Augenblick sind Mensch und Gott so nahe, daß der Unterschied zwischen beiden ausgelöscht ist. Das ist die altgriechische Gotteserfahrung" (S. 329).

Und noch einmal kommt Otto auf das Verhältnis von Göttern und Menschen zu sprechen in einem Vortrag über Rom und Griechenland 1951. Wiederum weist er auf Athene hin, die ungesehen hinter Herakles steht und „mit leichter Götterhand die Last des Himmels berührt" und so für ihn trägt. „So sind die Götter Homers. Sie sind bei jedem entscheidenden Gedanken und Tun, also in allem Wissen und Können gegenwärtig, ja, sie sind selbst eigentlich die Vollbringenden, ohne daß dies den Stolz des Helden im mindesten verringert. Es ist also nicht unverdiente Gnade, der gegenüber der Mensch seine eigene Ohnmacht und Nichtigkeit anzuerkennen hätte. Sondern der entscheidende Augenblick ist die Erleuchtung und Beseelung, in der die Grenze zwischen Mensch und Gott aufgehoben ist. So wie der Goethesche Prometheus zu seiner Göttin sagt:

„Und ein Gott sprach,
Wenn ich zu reden wähnte.
Und wähnt' ich eine Gottheit sprechen,
Sprach ich selbst."

Ist das nicht die glänzendste Bestätigung meiner These der Wesenseinheit von Gott und Mensch? Aber zugleich ist es diejenige Deutung des Wortes „Gott“, wie ich sie wiederholt ausgesprochen habe: Gott im Sinne von Gott-*heit,* das Göttliche, *das* God, die göttlichen Mächte. Das griechische theos ist zu unrecht von den christlichen Theo-logen in die Deutung des christlich-dogmatischen gegenständlichen Gottes übernommen worden. In der ganzen antiken Welt von Eka-Vratia und Brahman bis zum germanischen das God ist Gott kein Gegenstandswesen, sondern der höchste Mythos, der zugleich Wesen der Welt, Freiheit im Schöpferischen und höchste Wahrheit des Seins ist.

Das geht soweit, daß auch die Gestalt des Menschen göttliche Offenbarung ist. Ich muß nochmals die mutigen Worte Walter F. Ottos heranziehen in Sätzen, die denen Hölderlins im Hyperion auffallend ähnlich sind (S. 344): „Wenn wir in einem Museum alter Kunst aus einem ägyptischen oder indischen oder ostasiatischen Saal in den griechischen übertreten, so ist das erste Gefühl, abgesehen von Kunstwert, geistiger Bedeutung usw. das einer wunderbaren *Freiheit.* So haben die Griechen sich selbst gesehen im Unterschied von den Nichtgriechen. Frei ist das Kennwort nicht nur des politischen und sozialen Lebens, sondern ein Hauptwort des Sittlichen“ (vgl. Hölderlin, Hyperion).

„So ist hier allein der Körper vollkommen ‚Gestalt‘ geworden, d. h. ganz zu sich selbst gekommen ... um seiner selbst willen, in sich ruhend und aus sich selbst beweglich; mit Seele und Geist so innig eins, daß sie sich nicht nur, wie bei uns, im Gesicht, sondern im Ganzen der Leibesgestalt und Leibsgebärde ausdrücken. So darf dieser vollkommen und frei gewordene Mensch in seiner Nacktheit unter dem göttlichen Wohlgefallen sich zeigen.“

Und ein Weiteres muß ich rühmend bei W. F. Otto hervorheben (S. 345): „Der griechische Geist ist frei, weil er sich nicht als ‚Willen‘ weiß und keinem Willen Gehorsam schuldet, sondern statt des Willens die Einsicht hat und statt der Gebote die Wahrheit.“ Wiederholt habe ich in gleicher Weise gegen den Begriff „Wille“ Stellung genommen, neuerdings wieder in der Deutung der „Welt als Wille“ bei Schopenhauer als die schöpferische Dynamik des Naturgeschehens.

Man muß dem Klett-Verlag höchsten Dank wissen, daß er diese

nachgelassenen Werke Otto's in Schutz und Verlag genommen hat. Sie sind – einschließlich „Mythos und Welt" und der früheren Werke Otto's von hoher Bedeutung für das rechte Verstehen des Lebens der Welt und in ihrer Neukündung durch W. F. Otto für eine neue tiefere und wahrere Deutung des Lebens als die ganze Erziehung der letzten 2000 Jahre.

Ich kann nur jedem Leser dieser Zeilen empfehlen, diese Werke des Klett-Verlags sich zu erwerben und ausführlich sich zu eigen zu machen, da ich hier nur wenige Sätze anführen konnte, die mir immerhin deutlich zu sagen scheinen, um was es heute in der neuen Weltwende geht.

Wer oder was aber sind die Götter des von den Rechtgläubigen als Atheist und Materialist verurteilten, von Walter F. Otto „als eine der großartigsten Erscheinungen im ganzen Umkreis der Religionen anerkannten Epikureismus, die Götter der altgriechischen homerischen Welt, die Götter, zu denen auch Walter F. Otto in seliger Ergriffenheit von ihrer Herrlichkeit aufschaut?

Sie sind „oben", ja „jenseits alles Irdischen" und doch die „Urkräfte der Natur", deren Heilighaltung die Frömmigkeit dieses in seiner Einzigartigkeit griechischen Altertums ist. Sie sind trotz ihrer seelischen Jenseitigkeit allgegenwärtig anschaubar in Blume, Tier und Mensch, in Vater Himmel und Mutter Erde. Hölderlin nennt sie Vater Aether, Goethe die Seele der Welt: „Weltseele, komm uns zu durchdringen!" Der lebensvollste Name für sie aber ist „das Licht, das alle Menschen erleuchtet" („Das Leben war das Licht der Menschen"), das Licht, das der Welt Freude und Schönheit und himmlischen Glanz der Farbe und den Sternen- und Mondesglanz der Nacht spendet.

Es ist der religiöse Grundbegriff der Gnosis und Mystik und ist auch im Christentum noch der Grundbegriff in allem persönlich angeredeten Verhältnis des Menschen zum Ewigen: „Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann." Licht ist die froh ausgeglichene Stimmung der Seele in der „Abgeschiedenheit". „Ich bin das Licht der Welt", darf darum der seiner Gottwesenheit tief bewußte Mensch sagen und damit sein Einssein mit dem Göttlichen der Welt rühmend aussprechen.

* * *

Vieles wäre noch zu sagen; aber wer von diesem Wissen um seine Gottwesenheit nicht ergriffen ist, dem sagen alle Worte nichts. Es muß innerlich in ihm aufleuchten, muß ihm geschenkt werden. Das eben angeführte Wort: „Das Leben als das Licht, das alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen", übersetzt Weizsäcker so: „... welches jeden Menschen erleuchtet, war (der Logos), der da kommen sollte in die Welt." Der Logos ist hier nicht die verstandesmäßige Deutung des Lebens der Welt, sondern seine seelisch-geistige Wesenheit. W. Bauer deutet die Stelle: „Jeder Mensch, der überhaupt Licht (Erkenntnis) empfängt, hat es vom Logos, vom Urlicht. Es gibt keine andere Quelle." Der Logos ist nach Meister Eckhart die göttliche Vernunft des Weltgeschehens.
Ich schließe mein Buch mit demselben Wort, mit dem Meister Eckhart seine Rede vom Gottesreich geschlossen hat:

> *„Diese Rede ist niemand gesagt, denn wer sie schon sein nennt als sein eigenes Leben, oder sie wenigstens besitzt als eine Sehnsucht seines Herzens. Daß uns dies offenbar werde, dazu helfe uns Gott"*,
> (nämlich das heilige Leben, das in uns glüht und leuchtet).

Bachofen, J. J., Der Mythus von Orient und Occident. München 1926.
Backofen, Rud., Lao-Tse, Tao-te-King. Thielle/Neuch. 1949.
Bauer, W., Das Evangelium Johannis. Tübingen 1933.
Benz, Ernst, Der vollkommene Mensch nach Jakob Böhme. Stuttgart 1937.
Bertram, Georg, Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Göttingen 1922.
Böklen, Ernst, Adam und Qain. Mythologische Bibliothek I, 2. Leipzig 1907/08.
Bousset, Wilhelm, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Berlin 1903.
— Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.
— Kyrios Christos; 2. Auflage. Göttingen 1921.
Bracken, Ernst von, Meister Eckhart und Fichte. Würzburg 1943
Brecht, Franz Josef, Heraklit. Heidelberg 1936.
Brückner, Martin, Der sterbende und auferstehende Gottheiland. Tübingen 1920.
— Das fünfte Evangelium. Das heilige Land. Tübingen 1910.
Bultmann, Rudolf, Kerygma und Mythos. Hamburg 1948.
— Das Urchristentum. Zürich 1949.
— Die Geschichte der synoptischen Tradition. Göttingen 1921.
— Das Evangelium Johannis. Göttingen 1953.
Büttner, Hermann, Meister Eckharts Schriften und Predigten; Band I und II. Jena 1917.
Cues, Nikolaus von, Über den Ursprung (De principio). Heidelberg 1949.
Cumont, Franz, Die Mysterien des Mithra. Leipzig 1923.
Deussen, Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie; Band I, 1 und 2, und Band II, 1. Leipzig 4., 3. und 2. Auflage 1920 und 1919.
— Geheimlehre des Veda. Leipzig 1919.
Dibelius, Martin, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. Göttingen 1911.
Dieterich, Albrecht, Mutter Erde. Leipzig 1905.
Drews, Arthur, Die Christusmythe. Jena 1910.
Dürckheim, Prof. Dr. Karlfried Graf von, Im Zeichen der Großen Erfahrung. O. W. Barth-Verlag, München 1950.
— Japan und die Kultur der Stille; 2. Auflage. O. W. Barth-Verlag, München 1954.
— Durchbruch zum Wesen. Max Niehans Verlag AG., Zürich 1954.
Eckhart, Meister, Die deutschen und lateinischen Werke.
Die lateinischen Werke:
III. Band, Expositio sancti Ev. sec. Johannem; 1.—3. Lieferung. Stuttgart 1936—40 ff.
I. Band, Expositio Libri Genesis etc.; 2. Lieferung. Stuttgart 1938.
Die deutschen Werke:
I. Band; 1.—5. Lieferung. Stuttgart 1936—51 ff.

Thèry, 1. und 2. Anklageschrift gegen Meister *Eckhart* (Exzerpt aus dem französischen Text in der Universitätsbibliothek Tübingen).
Eisler, Robert, Jesous basileus ou basileusas, Bd. I u. II. Heidelberg 1930.
— Das Rätsel des Johannes-Evangeliums. Eranos-Jahrbuch 1935.
Ermann, Adolf, Die Religion der Ägypter. Berlin 1934.
Fahrenkrog, Ludwig, Die Geschichte meines Glaubens. Halle 1906.
— Das Deutsche Buch. Leipzig 1923.
Grützmacher. R. G., Die Jungfrauengeburt. Berlin 1911.
Gunkel, Hermann, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes; 2. Auflage. Göttingen 1919.
Hauer, J. W., Glaubensgeschichte der Indogermanen. Stuttgart 1937.
— Der Vrātya. Stuttgart 1927.
Heidegger, Martin, Holzwege. Frankfurt/M. 1950.
— Vom Wesen des Grundes. Frankfurt/M. 1949.
— Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt/M. 1949.
Heiler, Friedrich, Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart. Stuttgart 1919.
Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl im Urchristentum. Tübingen 1911.
Hesse, Hermann, Siddhartha.
Heussi, Karl, Kompendium der Kirchengeschichte. Tübingen 1907—09.
Hollmann, G., Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? 2. Auflage. Tübingen 1910.
Hüsing, Georg, Iranische Überlieferung. Mythologische Bibliothek II, 2. Leipzig 1909.
Jakoby, Adolf, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum. Tübingen 1910.
Jülicher, Adolf, Die Religion Jesu, in Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 1, Geschichte der christlichen Religion; 2. Auflage. Berlin und Leipzig 1909.
Jung, C. G., Das Evangelium der Wahrheit, Code Jung. Zürich 1956.
Jung, C. G., und *Kerènyi*, Karl, Wesen der Mythologie; Göttliche Kinder. 1941.
Kamlah, Wilhelm, Christentum und Selbstbehauptung. Frankfurt/M. 1940.
Kerler, Heinr. Dietr., Die auferstandene Metaphysik. Ulm 1921.
Klages, Ludwig, Werke.
Köhler, Walther, Die Gnosis. Tübingen 1911.
Kreyenbühl, Joh., Das Evangelium der Wahrheit. Leipzig 1907.
Laotse, Die Bahn und der rechte Weg des Laotse. Insel-Verlag.
Leisegang, Hans, Die Gnosis. Stuttgart 1955.
Mead, G. R. S., Fragmente eines verschollenen Glaubens. Berlin 1902.
Meyer, Eduard, Ursprung und Anfänge des Christentums, Band I und II. Stuttgart 1921.
Missenharter, Hermann, Schwäbische Essays. Urach 1946.
Nestle, Wilhelm, Griechische Weltanschauung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Stuttgart 1946.
— Krisis des Christentums. Stuttgart 1947.

Nielsen, Ditlef, Der dreieinige Gott, Band I. Berlin 1922.
Nietzsche, Friedrich, Wille zur Macht und Zarathustra.
Nigg, Walter, Das Buch der Ketzer. Zürich 1949.
Norden, Eduard, Agnostos Theos; 2. Auflage. Leipzig 1929.
Novum Testamentum Graece. Stuttgart 1903.
Otto, Walter F., Die Götter Griechenlands. Frankfurt/M. 1947.
— Dionys. Frankfurt/M. 1933.
— Theophania. Hamburg 1923.
— Das Wort der Antike. Stuttgart 1963.
— Mythos und Welt. 1962.
Otto, Rudolf, Gottheit und Gottheiten der Arier. Gießen 1932.
— West-östliche Mystik. Gotha 1929.
Planck, Karl Christian, Testament eines Deutschen, Eugen Diederichs. Jena 1912.
Petersen, E., Die wunderbare Geburt des Heilands. Tübingen 1909.
Raschke, Hermann, Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus. Bremen 1949.
— Das Christusmysterium. Bremen 1954.
— Revolution um Gott. Leipzig 1933.
Reitzenstein, Richard, Die hellenistischen Mysterienreligionen. 2. Auflage 1920 (3. Auflage 1927).
— Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung. Heidelberg 1919.
— Poimandres. Leipzig 1904.
— Das iranische Erlösungsmysterium. Bonn 1921.
Reuter, Otto Siegfried, Das Rätsel der Edda; I. und II. Band. Berka-Weimar 1922/23.
— Germanische Himmelskunde.
Rohde, Erwin, Psyche. Tübingen 1921.
Saussaye, Chantepie de la, Lehrbuch der Religionsgeschichte, I. und II. Band; 4. Auflage. Tübingen 1925.
Saxl, Fritz, Mithras. Berlin 1931.
Schmitt, Eugen Heinrich, Die Gnosis, I. und II. Band. Jena 1907.
Schneider, Hermann, Die Götter der Germanen. Tübingen 1938.
Schöll, Friedrich, Heimkehr Gottes zu seiner Wirklichkeit, Wesensidentität von Gott, Natur und Mensch. Soltsien-Verlag, Hameln/Weser 1961.
Schoeps, H. J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen 1949.
Schopenhauer, Arthur, Die Welt als Wille und Vorstellung. Hendelsche Ausgabe.
Schröder, Leopold von, Arische Religion, I. und II. Band. Leipzig 1914 bis 1916.
Schrödinger, Erwin, Was ist Leben? Bern und München 1946 und 1951.
— Indiens Literatur und Kultur. Leipzig 1887.
Schwarz, Hermann, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Heidelberg 1913.

Schweitzer, Albert, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.
Schweitzer, Bernhard, Herakles. Tübingen 1922.
Siecke, Ernst, Drachenkämpfe. Mythologische Bibliothek, Band I, 1. Leipzig 1907.
— Hermes, der Mondgott. Mythologische Bibliothek, Band II, 1. Leipzig 1908.
— Pushan, Studien zur Idee des Hirtengottes. Mythologische Bibliothek, Band VII, 1. Leipzig 1914.
Smith, W. B., Der vorchristliche Jesus; 2. Auflage. Jena 1911.
— Ecce Deus. Jena 1911.
Spitteler, Carl, Olympischer Frühling. Jena 1911.
Steffen, Gustav, Das Problem der Demokratie. Jena 1912.
Strzygowski, Josef, Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Heidelberg 1936.
Schultz, Wolfgang, Dokumente der Gnosis. Jena 1910.
Tagore, Rabindranath, Sathana. München 1921.
Thielicke, Helmut, Der Glaube der Christenheit. Göttingen 1947.
Usener, Hermann, Götternamen. Bonn 1896.
— Das Weihnachtsfest; 2. Auflage. Bonn 1911.
Wechssler, Eduard, Hellas im Evangelium. Berlin 1936.
Weinel, Jesus im 19. Jahrhundert; 2. Auflage. Tübingen 1907.
Weizsäcker, Carl, Das Neue Testament übersetzt. Tübingen 1918.
Wetter, Gillis P., Der Sohn Gottes. Göttingen 1916.
— Altchristliche Liturgien: das christliche Mysterium. Göttingen 1921.
— Phos. Uppsala. Leipzig 1915—17.
Zimmer, Heinrich, Der Weg zum Selbst; hgg. von C. G. Jung. Zürich 1954.

INHALTSVERZEICHNIS

Fr. Schöll

Eine
neue Deutung
des
Johannes-
Evangeliums